تصویر ابو عبد الرحمن الكردي

ایدئولوژی های سیاسی مدرن

اندرو وینسنت / ترجمهٔ مرتضی ثاقب فر

ایدئولوژی‌های مُدرن سیاسی

Vincent, Andrew — وینسنت، اندرو

ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی / اندرو وینسنت؛ ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. ـ تهران: ققنوس، ۱۳۷۸.

۴۶۴ ص. — ISBN: 964-311-179-2

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

عنوان اصلی: *Modern Political Ideologies.* *2nd ed. 1995.*

۱. علوم سیاسی. ۲. راست و چپ (علوم سیاسی). ۳. ایدئولوژی. الف. ثاقب‌فر، مرتضی، ۱۳۲۱ ـ ، مترجم. ب. عنوان.

JA۷۱ / ۹الف ۹ و ۱۳۷۸ — ۳۲۰/۵

کتابخانه ملی ایران — ۷۸-۱۴۴۳۹م

ایدئولوژی‌های مُدرن سیاسی

وینسنت، اندرو	**Vincent, Andrew**

ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی / اندرو وینسنت؛ ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. ـ
تهران: ققنوس، ۱۳۷۸.

۴۶۴ ص.	ISBN: 964-311-179-2

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

عنوان اصلی:	*Modern Political Ideologies.*
	2nd ed. 1995.

۱. علوم سیاسی. ۲. راست و چپ (علوم سیاسی). ۳. ایدئولوژی. الف.
ثاقب‌فر، مرتضی، ۱۳۲۱ ـ ، مترجم. ب. عنوان.
۹الف ۹ و / JA۷۱ ۳۲۰/۵
۱۳۷۸

کتابخانه ملی ایران	۱۴۴۳۹-۷۸م

فهرست

پیشگفتار ۹

۱. ماهیت ایدئولوژی ۱۱

۲. لیبرالیسم ۴۱

۳. محافظه‌کاری ۸۷

۴. سوسیالیسم ۱۲۵

۵. آنارشیسم ۱۶۵

۶. فاشیسم ۲۰۱

۷. فمینیسم ۲۴۳

۸. اکولوژیسم ۲۹۱

۹. ناسیونالیسم ۳۳۱

۱۰. بت‌ها و بت‌شکنی ۳۸۵

یادداشت‌ها ۳۸۹

نمایه ۴۵۱

فهرست

پیشگفتار ۹

۱. ماهیت ایدئولوژی ۱۱

۲. لیبرالیسم ۴۱

۳. محافظه‌کاری ۸۷

۴. سوسیالیسم.................................... ۱۲۵

۵. آنارشیسم..................................... ۱۶۵

۶. فاشیسم ۲۰۱

۷. فمینیسم....................................... ۲۴۳

۸. اکولوژیسم ۲۹۱

۹. ناسیونالیسم ۳۳۱

۱۰. بت‌ها و بت‌شکنی ۳۸۵

یادداشت‌ها ۳۸۹

نمایه.. ۴۵۱

پیشگفتار

این کتاب فراوردهٔ سال‌های طولانی تدریس درس ایدئولوژی‌ها در دوره لیسانس است. نسل‌های متعدد دانشجویان با غنا بخشیدن به ساعات متوالی بحث با لحظات بینش انتقادی و شوخی و بذله‌گویی، خواسته و ناخواسته در شکل‌گیری این کتاب سهم داشته‌اند. براستی اگر بتوان برای تحصیل درس ایدئولوژی‌ها یک صفت مفید برشمرد، می‌توان به شوخی یا چه بسا احساس پوچی اشاره کرد. من هنگام تهیه متن نهایی، بی‌رحمانه از حسن نیّت، وقت، شکیبایی و تخصص دوستان و همکاران دانشگاهی‌ام سود جسته‌ام. اکنون درمی‌یابم که در یک محیط پیوسته پرکار دانشگاهی، وام من به ایشان براستی چقدر سنگین است. بخصوص مایلم از جینو بدانی [1] که کمک فراوانی به من کرد و وقت و قضاوت روشن خود را بزرگوارانه در اختیارم نهاد سپاسگزاری کنم. همچنین از لوئیس آلان [2]، رابین آتفیلد [3]، اندرو بلسی [4]، استفان برگر [5]، دیوید بوچر [6]، اندی دابسن [7]، مارک دونووان [8]، گریم دانکن [9]، دیاناکول [10]، سارا دلامونت [11]، اندرو ادگار [12]، یان فوربس [13]، مایکل جورج [14]، بروس هدوک [15]، دیوید هنلی [16]، دیوید جکسن [17]، روی جونس [18] و باری جونس [19] سپاسگزارم که فصل‌های کتابم را خواندند و در باره آن‌ها اظهارنظر کردند. آن‌ها این توانایی را به من دادند که از بسیاری خطاها بپرهیزم و در بهبود

---

1. Gino Bedani
2. Lewis Allan
3. Robin Attfield
4. Andrew Belsey
5. Stefan Berger
6. David Boucher
7. Andy Dobson
8. Mark Bonovan
9. Graeme Duncan
10. Diana Coole
11. Sara Delamont
12. Andrew Edgar
13. Ian Forbes
14. Michael George
15. Bruce Haddock
16. David Hanley
17. David Jackson
18. Roy Jones
19. Barry Jones

متن کتاب یاری‌رسان من بودند. افزون بر این، مرهون زحمات همسرم مری[1] و دخترانم لیزا[2] و راشل[3] هستم که در تهیه نمایه کتاب و نمونه‌خوانی آن به من کمک کردند. البته بدیهی است که مسئولیت ساختار و استدلال‌های کتاب تنها بر عهده خود من است.

گرچه این کتاب برای تدریس ایدئولوژی‌ها تدوین شده است، اما، هیچ چیز به هیچ وجه جای خواندن را نمی‌گیرد. کتاب برخی مصالح مقدماتی در زمینه ماهیت ایدئولوژی‌ها را فراهم می‌سازد و از بحثی تطبیقی در مورد اندیشه‌ها، متون و اندیشمندان بهره می‌گیرد. اگر دانشجو بکوشد دست‌کم برخی از آثار ذکر شده در کلاس را بخواند، آنگاه این کتاب باید به عنوان اثری تکمیلی برای اندیشیدن در باره ایدئولوژی‌ها مورد استفاده قرار گیرد.

با وجود آنکه کتاب بیش‌تر به درس ایدئولوژی‌ها اختصاص دارد، بحث‌های دیگری نیز در سراسر آن مطرح شده‌اند. این بحث‌ها دامنه مطالعه را گسترش می‌دهند و اندکی بر گسترهٔ تفسیر ماهیت خود ایدئولوژی‌ها می‌افزایند. با این حال تلاش شده است تا سطوح مختلف مردم بتوانند کتاب *ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی* را بخوانند و مورد استفاده قرار دهند.

اندرو وینسنت
دانشگاه ویلز، کاردیف

1. Mery
2. Lisa
3. Rachael

پیشگفتار

این کتاب فراوردهٔ سال‌های طولانی تدریس درس ایدئولوژی‌ها در دوره لیسانس است. نسل‌های متعدد دانشجویان با غنا بخشیدن به ساعات متوالی بحث با لحظات بینش انتقادی و شوخی و بذله‌گویی، خواسته و ناخواسته در شکل‌گیری این کتاب سهم داشته‌اند. براستی اگر بتوان برای تحصیل درس ایدئولوژی‌ها یک صفت مفید برشمرد، می‌توان به شوخی یا چه بسا احساس پوچی اشاره کرد. من هنگام تهیه متن نهایی، بی‌رحمانه از حسن نیّت، وقت، شکیبایی و تخصص دوستان و همکاران دانشگاهی‌ام سود جسته‌ام. اکنون درمی‌یابم که در یک محیط پیوسته پرکار دانشگاهی، وام من به ایشان براستی چقدر سنگین است. بخصوص مایلم از جینو بدانی[1] که کمک فراوانی به من کرد و وقت و قضاوت روشن خود را بزرگوارانه در اختیارم نهاد سپاسگزاری کنم. همچنین از لوئیس آلان[2]، رابین آتفیلد[3]، اندرو بلسی[4]، استفان برگر[5]، دیوید بوچر[6]، اندی دابسن[7]، مارک دونووان[8]، گریم دانکن[9]، دیاناکول[10]، سارا دلامونت[11]، اندرو ادگار[12]،یان‌فوربس[13]،مایکل جورج[14]،بروس‌هدوک[15]،دیویدهنلی[16]،دیویدجکسن[17]، روی جونس[18] و باری جونس[19] سپاسگزارم که فصل‌های کتابم را خواندند و در باره آن‌ها اظهارنظر کردند. آن‌ها این توانایی را به من دادند که از بسیاری خطاها بپرهیزم و در بهبود

---

1. Gino Bedani
2. Lewis Allan
3. Robin Attfield
4. Andrew Belsey
5. Stefan Berger
6. David Boucher
7. Andy Dobson
8. Mark Bonovan
9. Graeme Duncan
10. Diana Coole
11. Sara Delamont
12. Andrew Edgar
13. Ian Forbes
14. Michael George
15. Bruce Haddock
16. David Hanley
17. David Jackson
18. Roy Jones
19. Barry Jones

متن کتاب یاری‌رسان من بودند. افزون بر این، مرهون زحمات همسرم مری[1] و دخترانم لیزا[2] و راشل[3] هستم که در تهیه نمایه کتاب و نمونه‌خوانی آن به من کمک کردند. البته بدیهی است که مسئولیت ساختار و استدلال‌های کتاب تنها بر عهده خود من است.

گرچه این کتاب برای تدریس ایدئولوژی‌ها تدوین شده است، اما، هیچ چیز به هیچ وجه جای خواندن را نمی‌گیرد. کتاب برخی مصالح مقدماتی در زمینه ماهیت ایدئولوژی‌ها را فراهم می‌سازد و از بحثی تطبیقی در مورد اندیشه‌ها، متون و اندیشمندان بهره می‌گیرد. اگر دانشجو بکوشد دست‌کم برخی از آثار ذکر شده در کلاس را بخواند، آن‌گاه این کتاب باید به عنوان اثری تکمیلی برای اندیشیدن در باره ایدئولوژی‌ها مورد استفاده قرار گیرد.

با وجود آن‌که کتاب بیش‌تر به درس ایدئولوژی‌ها اختصاص دارد، بحث‌های دیگری نیز در سراسر آن مطرح شده‌اند. این بحث‌ها دامنه مطالعه را گسترش می‌دهند و اندکی بر گسترهٔ تفسیر ماهیت خود ایدئولوژی‌ها می‌افزایند. با این حال تلاش شده است تا سطوح مختلف مردم بتوانند کتاب *ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی* را بخوانند و مورد استفاده قرار دهند.

اندرو وینسنت
دانشگاه ویلز، کاردیف

---

1. Mery
2. Lisa
3. Rachael

یک «ایدئولوژی» توصیف‌پذیر بود. بدین قرار، ایدئولوژی در فضای محدود فرانسه معادل با «دکترین سیاسی» دانسته شد. معانی دیگر ایدئولوژی با این دیدگاه اخیر به همزیستی پرداختند.

اکنون این معمای جاودانه باقی می‌ماند که مارکس به چه منظوری واژهٔ ایدئولوژی را انتخاب کرده است. مارکس در نوشته‌های اولیهٔ خود به دو صورت به تراسی اشاره‌ای ضمنی کرده است. نخست این‌که او، به عنوان ناظر سادهٔ تاریخی، به وجود گروهی از اندیشمندان، یعنی *ایدئولوگ‌ها*، اشاره دارد و از تراسی، در مقام عضو اصلی این گروه، با برچسب اقتصاددان سیاسی بورژوا لیبرال و مبتذل و حقیر یاد می‌کند. در نتیجه، اشارات گذرایی به جلد چهارم کتاب *عناصر* تراسی یعنی *رسالهٔ اقتصاد سیاسی* می‌کند. در ثانی، مارکس این واژه را در عنوان یکی از آثار اولیهٔ خود به نام *ایدئولوژی آلمانی* (که پس از مرگش منتشر شد) به منزلهٔ برچسبی تحقیرآمیز برای اشاره به کسانی (به ویژه گروه هگلی‌های جوان) به کار برده است که فیلسوفانه جهان را «تفسیر» می‌کنند ولی ظاهراً قادر به تغییر آن نیستند. با توجه به این‌که هم هگلی‌های جوان و هم تراسی به عامل «ایده» تأکید می‌کردند، مارکس لابد همانندی‌هایی میان آن‌ها یافته بود. تسامحاً، تفکر تراسی حاویِ برخی عقایدِ فلسفهٔ «ایده‌آلیستی» بود.

مارکس آشکارا به کاربرد اولیهٔ واژهٔ ایدئولوژی به عنوان «علم ایده‌ها» آگاه بود، ولی توجه چندانی به آن نکرد. یگانه معنایی که از آن سود جست، در درجهٔ اول، همان کاربرد تحقیرآمیز بناپارت بود. او نیز مختصراً هگلیان جوان را «ورّاج‌ها» و متافیزیکدانان پرحرف و بی‌عمل می‌دانست. افزون بر این، او هم به *ایدئولوگ‌ها* و هم به هگلیان به چشم بورژوا لیبرال‌های مبتذل می‌نگریست. این ایده نهایتاً ریشه در معنای مورد اشارهٔ سلطنت‌طلبان اولیه فرانسه داشت که لیبرالیسم *ایدئولوگ‌ها* را رادیکالیسم اصلاح‌طلب خطرناکی تلقی می‌کردند.

با این حال، مارکس به نحوی غیر سیستماتیک، ابعاد بیش‌تری به معنای واژه می‌افزاید و آن را در حوزه‌های متفاوتی به‌کار می‌گیرد. در آثار مارکس، ایدئولوژی نه تنها بر بی‌لیاقتی و نبودِ کارایی عملی، بلکه بر توهّم و گم کردن واقعیت دلالت دارد. از این مهم‌تر، ایدئولوژی با تقسیم کار در جامعه، با گروه‌های جمعی که طبقه نامیده شدند و بالاتر از آن، تسلط و قدرت برخی طبقات، ارتباط پیدا کرد. برخی جنبه‌های این گسترش معنا، به ویژه جنبهٔ پنداری و توهمی آن را به‌طور ضمنی در کاربرد تحقیرآمیز بناپارت از

این اصطلاح سراغ داریم، ولی تا زمان مارکس چنین استفاده‌ای نشده بود. عجیب آن است که مارکس برخی جنبه‌های کاربرد خود *ایدئولوگ‌ها* را حفظ کرد، یعنی اعتقاد به این‌که می‌توان جامعه‌ها را خردمندانه و عالمانه تفسیر کرد، و نیز این‌که بشریت به سوی شکلی از جامعهٔ خردمندانه، با روشن بینی اقتصادی و سیاسی، پیش می‌رود. برای فهمیدنِ کاربرد مارکس از این اصطلاح، لازم است که این نظریهٔ ماتریالیستی به طور مختصر تجزیه و تحلیل شود.

اگرچه این مطلب حقیقتی بدیهی و ایهام‌دار است، باز باید گفت، مارکس به شکلی ویژه ماهیتاً متفکری ماتریالیست است. چیزی که برای انسان‌ها در درجهٔ اول اهمیت قرار دارد، نیاز آن‌ها به بقا و زیستن است. انسان‌ها برای این منظور احتیاج به کار و تولید دارند. ایده نیز در این روند درگیر می‌شود، اما عمل در مقام نخست و ایده در مقام ثانوی قرار می‌گیرد. نیازهای مادی انسان در درجهٔ اول اهمیت هستند، اندیشه و آگاهی به طور کلی در جهت ارضای این نیازها عمل می‌کنند. انسان‌ها هنگام تولید وارد مناسبات اجتماعی و مبادلهٔ پیچیده‌ای با یکدیگر می‌شوند. همچنین انسان‌ها اگر به طور گروهی کار کنند، به نحو کارآمدتری به تولید می‌پردازند، وظایف از آغاز از هم جدا می‌شوند و انسان را قادر می‌سازند که با بهره‌وری بیش‌تری به کار بپردازد. در این‌جا نخستین شکل‌های تقسیم کار به چشم می‌خورد.

بدون طرح کلی نظریه، لازم است دریابیم که در وجود اجتماعی و اقتصادی ما چه چیزی مقام نخست را دارد. مارکس فلسفهٔ هستی‌شناختی مادی‌گرایانه دارد. در این هستی‌شناسی، آگاهی ما به طور مفصل و گسترده توضیح داده شده است. ایده هم ممکن است بازتاب این روند باشد و هم به غلط آن را تعبیر کند. مسئلهٔ عمدهٔ «تقسیم کار» در آغاز این است که میان کار فکری کشیشان و روشنفکران با کار جسمانی فرق گذاشته شده است. منافع کشیشان و روشنفکران در این است که کار خود را برتر از کار جسمانی بدانند. آنان همچنین جویای کسب حمایت و پشتیبانی مالکان بزرگ، یعنی کسانی هستند که در مرحلهٔ خاصی از تطوّر جامعه، بر وسایل تولید، توزیع و مبادله جامعه تسلط دارند و آن‌ها را کنترل می‌کنند. این کارکنان فکری، چه با واسطه و چه بی‌واسطه، به توجیه فکری گستردهٔ نظم موجود پرداخته‌اند و نیروی فکری خود را (در قرن نوزدهم) در اختیار سرمایه‌داری و دولت بورژوایی قرار داده‌اند. همچنین وجود و توجیهات آنان تسکینی بود برای کسانی که از نظم اجتماعی و اقتصادی رنج می‌بردند.

یک «ایدئولوژی» توصیف‌پذیر بود. بدین قرار، ایدئولوژی در فضای محدود فرانسه معادل با «دکترین سیاسی» دانسته شد. معانی دیگر ایدئولوژی با این دیدگاه اخیر به همزیستی پرداختند.

اکنون این معمای جاودانه باقی می‌ماند که مارکس به چه منظوری واژهٔ ایدئولوژی را انتخاب کرده است. مارکس در نوشته‌های اولیهٔ خود به دو صورت به تراسی اشاره‌ای ضمنی کرده است. نخست این‌که او، به عنوان ناظر سادهٔ تاریخی، به وجود گروهی از اندیشمندان، یعنی *ایدئولوگ‌ها*، اشاره دارد و از تراسی، در مقام عضو اصلی این گروه، با برچسب اقتصاددان سیاسی بورژوا لیبرال و مبتذل و حقیر یاد می‌کند. در نتیجه، اشارات گذرایی به جلد چهارم کتاب *عناصر* تراسی یعنی *رسالهٔ اقتصاد سیاسی* می‌کند. در ثانی، مارکس این واژه را در عنوان یکی از آثار اولیهٔ خود به نام *ایدئولوژی آلمانی* (که پس از مرگش منتشر شد) به منزلهٔ برچسبی تحقیرآمیز برای اشاره به کسانی (به ویژه گروه هگلی‌های جوان) به کار برده است که فیلسوفانه جهان را «تفسیر» می‌کنند ولی ظاهراً قادر به تغییر آن نیستند. با توجه به این‌که هم هگلی‌های جوان و هم تراسی به عامل «ایده» تأکید می‌کردند، مارکس لابد همانندی‌هایی میان آن‌ها یافته بود. تسامحاً، تفکر تراسی حاویِ برخی عقایدِ فلسفهٔ «ایده‌آلیستی» بود.

مارکس آشکارا به کاربرد اولیهٔ واژهٔ ایدئولوژی به عنوان «علم ایده‌ها» آگاه بود، ولی توجه چندانی به آن نکرد. یگانه معنایی که از آن سود جست، در درجهٔ اول، همان کاربرد تحقیرآمیز بناپارت بود. او نیز مختصراً هگلیان جوان را «ورّاج‌ها» و متافیزیکدانان پرحرف و بی‌عمل می‌دانست. افزون بر این، او هم به *ایدئولوگ‌ها* و هم به هگلیان به چشم بورژوا لیبرال‌های مبتذل می‌نگریست. این ایده نهایتاً ریشه در معنای مورد اشارهٔ سلطنت‌طلبان اولیه فرانسه داشت که لیبرالیسم *ایدئولوگ‌ها* را رادیکالیسم اصلاح‌طلب خطرناکی تلقی می‌کردند.

با این حال، مارکس به نحوی غیر سیستماتیک، ابعاد بیش‌تری به معنای واژه می‌افزاید و آن را در حوزه‌های متفاوتی به کار می‌گیرد. در آثار مارکس، ایدئولوژی نه تنها بر بی‌لیاقتی و نبودِ کارایی عملی، بلکه بر توهّم و گم کردن واقعیت دلالت دارد. از این مهم‌تر، ایدئولوژی با تقسیم کار در جامعه، با گروه‌های جمعی که طبقه نامیده شدند و بالاتر ازآن، تسلط و قدرت برخی طبقات، ارتباط پیدا کرد. برخی جنبه‌های این گسترش معنا، به ویژه جنبهٔ پنداری و توهمی آن را به‌طور ضمنی در کاربرد تحقیرآمیز بناپارت از

این اصطلاح سراغ داریم، ولی تا زمان مارکس چنین استفاده‌ای نشده بود. عجیب آن است که مارکس برخی جنبه‌های کاربرد خود *ایدئولوگ‌ها* را حفظ کرد، یعنی اعتقاد به این‌که می‌توان جامعه‌ها را خردمندانه و عالمانه تفسیر کرد، و نیز این‌که بشریت به سوی شکلی از جامعهٔ خردمندانه، با روشن بینی اقتصادی و سیاسی، پیش می‌رود. برای فهمیدنِ کاربرد مارکس از این اصطلاح، لازم است که این نظریهٔ ماتریالیستی به طور مختصر تجزیه و تحلیل شود.

اگرچه این مطلب حقیقتی بدیهی و ایهام‌دار است، باز باید گفت، مارکس به شکلی ویژه ماهیتاً متفکری ماتریالیست است. چیزی که برای انسان‌ها در درجهٔ اول اهمیت قرار دارد، نیاز آن‌ها به بقا و زیستن است. انسان‌ها برای این منظور احتیاج به کار و تولید دارند. ایده نیز در این روند درگیر می‌شود، اما عمل در مقام نخست و ایده در مقام ثانوی قرار می‌گیرد. نیازهای مادی انسان در درجهٔ اول اهمیت هستند، اندیشه و آگاهی به طور کلی در جهت ارضای این نیازها عمل می‌کنند. انسان‌ها هنگام تولید وارد مناسبات اجتماعی و مبادلهٔ پیچیده‌ای با یکدیگر می‌شوند. همچنین انسان‌ها اگر به طور گروهی کار کنند، به نحو کارآمدتری به تولید می‌پردازند، وظایف از آغاز از هم جدا می‌شوند و انسان را قادر می‌سازند که با بهره‌وری بیش‌تری به کار بپردازد. در این‌جا نخستین شکل‌های تقسیم کار به چشم می‌خورد.

بدون طرح کلی نظریه، لازم است دریابیم که در وجود اجتماعی و اقتصادی ما چه چیزی مقام نخست را دارد. مارکس فلسفهٔ هستی‌شناختی مادی‌گرایانه دارد. در این هستی‌شناسی، آگاهی ما به طور مفصل و گسترده توضیح داده شده است. ایده هم ممکن است بازتاب این روند باشد و هم به غلط آن را تعبیر کند. مسئلهٔ عمدهٔ «تقسیم کار» در آغاز این است که میان کار فکری کشیشان و روشنفکران با کار جسمانی فرق گذاشته شده است. منافع کشیشان و روشنفکران در این است که کار خود را برتر از کار جسمانی بدانند. آنان همچنین جویای کسب حمایت و پشتیبانی مالکان بزرگ، یعنی کسانی هستند که در مرحلهٔ خاصی از تطوّر جامعه، بر وسایل تولید، توزیع و مبادله جامعه تسلط دارند و آن‌ها را کنترل می‌کنند. این کارکنان فکری، چه با واسطه و چه بی‌واسطه، به توجیه فکری گستردهٔ نظم موجود پرداخته‌اند و نیروی فکری خود را (در قرن نوزدهم) در اختیار سرمایه‌داری و دولت بورژوایی قرار داده‌اند. همچنین وجود و توجیهات آنان تسکینی بود برای کسانی که از نظم اجتماعی و اقتصادی رنج می‌بردند.

این کارکنان فکری ماهیتاً ایدئولوژیست‌های نظم سیاسی و اقتصادی‌اند. با این حال، بیش‌تر تولیدات فکری آن‌ها توهّم و انحراف از واقعیت است.

لازم است بدانیم که شالودهٔ منبع فلسفی اصلی این هستی‌شناسی ماتریالیستی (و برداشت مارکس از ایدئولوژی) به انتقاد از دین استوار بود. در این‌جا درک رمانتیک آلمانی و به خصوص هگلی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. سنّت آلمانی، از کانت گرفته تا فیخته و هگل، تأکید فراوانی بر قابلیت خودسازی انسان می‌کرد. به عبارت ساده، ذهن انسان در ساختار جهان و اوضاع و احوال آن مؤثر است. به قول تراسی، حواس انسان صرفاً به طور منفعل کار نمی‌کند و پدیده‌های خارجی را منفعلاً دریافت نمی‌دارد. به خصوص به نظر هگل، این فعالیت خودشکل‌دهی و خودسازی، در چارچوب تاریخ به چشم می‌خورد. آگاهی فقط از آنچه ما واقعیت می‌نامیم تشکیل نشده بلکه رفته رفته در روند در حال تغییر تاریخ صورت گرفته است. آگاهی در طول تاریخ واقعیت را تغییر می‌دهد و واقعیت‌های متمایزی می‌سازد. هگلی‌های جوان، به خصوص لودویگ فویرباخ، هگل را متهم می‌کردند که بر نقش ذهن به طور کلی، و بر نقش آگاهی و مفهوم روح در تاریخ زیاده از حد تأکید کرده است. به نظر ایشان، این «روح کلی» نیست که خود را می‌سازد، بلکه لذت فردی وجود انسانی همراه با نیازهای جسمی است که واقعیت را شکل می‌دهد.

فویرباخ جملهٔ مشهوری دارد که می‌گوید، «کل الهیات، انسان‌شناسی است.» انسان‌ها خدا، روح یا تاریخ را در تصور خود می‌آفرینند. مارکس این استدلال را برای بیان مقاصد خویش به کار برد. این کار تولیدی انسان‌ها، و به ویژه طبقات اقتصادی، است که در مراحل خاصی از تاریخ (منطبق با نیازهای اقتصادی و شیوه‌های تولیدی) جهان را شکل می‌دهد. با این حال، این شکل‌گیری ممکن است تصویری انحرافی پدید آورد. در سراسر تاریخ، روشنفکران تحریف‌های متعددی از این نوع به وجود آورده‌اند که چیرگی اساسی و استثمار یک طبقه توسط طبقهٔ دیگر را در هاله‌ای از ابهام فرو برده است. باید با توجه به مراحل خاص جامعه، از جمله شیوهٔ تولید و شکل‌گیری طبقات تصویر درست‌تری از واقعیت ارائه داد، منتها این تصویر هنوز تحریف شده است. کانونی کردن فعالیت اقتصادی در این روند بدان معناست که مارکس به نحو ظریفی فلسفهٔ آلمانی را با اقتصاد سیاسی بریتانیایی و ماتریالیسم فرانسوی تلفیق کرده است.

بعدها موضوع ایدئولوژی مارکسیسم، تقریباً پیش از پایان قرن نوزدهم، تحت برخی

فشارها و تفسیرهای گوناگون قرار گرفت. پرسش‌هایی مطرح شدند. مارکس در نوشته‌های اولیهٔ خود ظاهراً ایدئولوژی را (به عنوان یک پندار) در مقابل واقعیت (به عنوان عمل) قرار می‌داد ـ که صورت هستی‌شناختی ماتریالیستی فلسفی بود. چنان که سرمایه‌داری لیبرال نیز موضع مشابهی در مقابل دین، به عنوان تحریف جوهر انسانی داشت. بعدها این تضاد، ایدئولوژی را (به عنوان تحریف) در مقابل علم (به عنوان حقیقت یا دانش) قرار داد. مفهومِ از خود بیگانگی در نوشته‌های اولیهٔ مارکس، در نوشته‌های بعدی تبدیل به سرقت و مصادرهٔ ارزش اضافی و استثمار اقتصادی شد. با وجود این، روشن نبود که آیا مارکس کلمهٔ علم را به معنای «علوم طبیعی» به کار می‌برد یا به معنای قدیمی آلمانی Wissenschaft (دانش سیستماتیک). بعضی مارکسیست‌های این قرن این تغییر را ناشی از وجود دو بُعد «شکاف شناخت شناسی» در مارکس می‌دانند که مارکس جوان را از مارکس پُخته متمایز می‌کند. حتی در درون این دو بُعد، روشن نیست که چه چیزی به توضیح ایدئولوژی مربوط می‌شود. در برخی نوشته‌ها، مارکس می‌گوید که «آگاهی کلی» از جمله هر جنبه از کوشش بشری، فی‌المثل هنر و علوم طبیعی نیز، در شمار ایدئولوژی محسوب می‌شوند. اما در نوشته‌های دیگر چنین به نظر می‌رسد که او فقط به ایده‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی که بر ساختار سیاسی و اقتصادی اثر می‌گذارند و آن را منحرف می‌گردانند فکر می‌کرده است. افزون بر این، اشارهٔ اولیه مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* به تصویر دوربین تیره چندان کمک‌کننده نبود. مارکس ایدئولوژی را در آگاهی انسانی به دوربین تیره‌ای تشبیه می‌کند که جهان را وارونه می‌نمایاند. تصویر و مفهوم عمیقاً مکانیکی و چنان گمراه کننده بود که حتی خود مارکس واقعاً آن را نپذیرفت.

مارکس همچنین ارتباط دقیق میان ایده‌ها (که غالباً روبنا نامیده شده‌اند) و شالودهٔ اقتصادی را روشن نساخته است. از بعضی لحاظ این ظاهراً موردی از جبرباوری «یک سویه» است، یعنی زیربنا روبنا را تعیین می‌کند. با این حال، باز مارکس هرگز روشن نمی‌کند که منظورش از کلمهٔ «جبرباوری» چیست. مثلاً روشن نیست که آیا «جبرباوری» به معنای آن است که A علت B و اثرگذارنده در B است یا تعیین‌کننده پارامترهای B است. از برخی لحاظ دیگر، این رابطه به ارتباطات همزیستانه یا متقابلاً اثرگذارنده‌ای میان ایدئولوژی و شالودهٔ اقتصادی تغییر می‌کند. انگلس در مکاتبات متعدد و مشروح خود معمولاً در این باره بحث می‌کند و نظر اخیر را موجه می‌داند.(۸)

سرنوشت بعدی مفهوم مارکسیستی ایدئولوژی در مؤلفه‌های متناقض دچار اختلال می‌شود. «بین‌الملل دوم» که تحت حاکمیت حزب سوسیالیست آلمان و به سرپرستی انگلس برپا شد، تمایز شدیدی میان عمل مارکسیستی و ایدئولوژی بورژوایی قائل شد. به خصوص انگلس برای ایدئولوژی صفت مشهور «آگاهی دروغین» را ابداع کرد که مارکس پیش از آن هرگز در مورد آگاهی چنین نگفته بود. ایدهٔ آگاهی حقیقی و دروغین ظاهراً و حداقل در این لحظات حساس، برای مارکس زیاده از حد خشک و بی‌روح بود.(۹)

لنین در آثاری نظیر چه *باید* کرد؟ بُعدی مغشوش از ایدئولوژی معرفی کرد. معانی ضمنی تحقیرآمیز ناگهان دور انداخته شدند و در خلأ رها گشتند. لنین با اطمینان می‌گوید سوسیالیسم نوعی ایدئولوژی محسوب می‌شود که در مبارزه عمومی طبقاتی در حال نبرد با ایدئولوژی بورژوایی است. لنین ایدئولوژی سوسیالیستی را سلاحی در مبارزهٔ طبقاتی می‌دانست. این کاربرد به کاربرد فرانسوی آن در دههٔ ۱۸۳۰ و نیز به برخی کاربردهای معاصری نزدیک است که تمام دکترین‌های سیاسی آن را فی‌نفسه ایدئولوژی می‌دانند. و این بی‌گمان شباهت چندانی با مفهوم «آگاهی دروغین» انگلس یا تمایز ثقیل میان علم مارکسیستی در تقابل با ایدئولوژی ندارد.

هنگامی که به سدهٔ بیستم گام می‌گذاریم، معضل ایدئولوژی در مکتب مارکسیسم پیچیده‌تر می‌شود. با نویسندگانی مانند لوکاچ، ماتریالیسم دیالکتیک به منزلهٔ یک ایدئولوژی پذیرفته شد و ـ گرچه مغلطه‌گرانه ـ علمی‌تر از ایدئولوژی بورژوایی دانسته شد. همچنین به نظر لوکاچ، ایدئولوژی خیلی بیش‌تر و عمیق‌تر از آنچه لنین می‌پنداشت در زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ریشه دوانده است. در آثار آنتونیوگرامشی با برخوردی باریک بینانه‌تر و پیچیده‌تر، ولو دو پهلو، با مفهوم ایدئولوژی روبرو می‌شویم. از نظر گرامشی تسلط در نظام سرمایه‌داری فقط با اعمال زور صورت نمی‌گیرد بلکه با ظرافت و به رهبری اندیشه‌ها انجام می‌شود. ایدئولوژی طبقهٔ حاکم در درون ذهن شهروند متوسط تبدیل به چیزی عامه‌پسند شده است. قدرت فقط قانون خشک و خشن یا اِعمال زور فیزیکی نیست، بلکه حاکمیت زبان، اخلاق، فرهنگ و شعور عمومی و عقل سلیم است. توده‌ها با درونی کردن سلطهٔ ایده سرکوب می‌شوند. در واقع ایده‌های راهنما و برتر تبدیل به تجربیات واقعی و کنونی طبقات فروتر می‌گردند. روشنفکران سنّتی ابزار این دستگاه پیچیده و برتر محسوب می‌شوند. اعتقادات شخصی، هنجارها و

آرزوهای پرولتاریا را سرکردگی بورژوایی شکل می‌دهد و قالب می‌بخشد؛ از این رو گرامشی به مبارزه‌ای در سطح ایدئولوژی فرا می‌خواند. روشنفکران سازمان‌یافته در درون پرولتاریا باید با ایجاد و ساختن یک ضدسلطه در مقابل روشنفکران سنّتی که سلطه بورژوایی را تبلیغ می‌کنند به عمل بپردازند.

در آرای گرامشی، ظریف کاری‌ها و پالایش و توصیفات علم مارکسیستی و تز ایدئولوژی را (علمی که گرامشی با اصطلاح خشن و تند «اقتصادگرایی» آن را رد می‌کند) می‌یابیم: ماتریالیسم دیالکتیک؛ جبرباوری ساده‌اندیش؛ تز آگاهی دروغین و بالاخره، ایدهٔ سوسیالیستی. به نظر می‌رسد که در آثار گرامشی، ایدئولوژی به صورت کلی‌تری بر دکترین سیاسی منطبق شده است، گرچه در عین حال عمیقاً در زبان و فرهنگ ریشه دوانیده است. به رغم ظرافت رهیافت گرامشی، هنوز در پس استدلال‌های پیچیده و مبهم، بر «حقیقت» مارکسیسم در تقابل با رهیافت‌های دیگر تأکید می‌شود. به همین جهت، باید گفت که همان تفکیک قدیمی، اما با جامه‌ای مبدل، دوباره ظهور می‌کند. سپس، چه در *نقد ایدئولوژی* مارکسیست‌های فرانکفورت و چه در ساختارگرایی لویی آلتوسر، این جامه‌ها دوباره به شدت تغییر شکل می‌دهند. با وجود این، یک مضمون رایج باقی می‌ماند و آن: ارتباط ظریف و پیچیده میان ایدئولوژی، قدرت و سلطه است.

کارل مانهایم یکی از شاگردان لوکاچ بود که از مجموعهٔ اصطلاحات مارکسی سود جست و پایگاه‌های فکری آن را به کلی تغییر داد. از کتاب *ایدئولوژی و اوتوپی*[1] (۱۹۲۹) مانهایم می‌توان به عنوان واپسین مراحل مفهوم ایدئولوژی استفاده کرد. در این‌جا در بارهٔ نظریه مانهایم بحث نمی‌کنیم. اما در مورد مانهایم باید به این سؤال توجه کرد. پُل ریکور آن را «پارادوکس مانهایم» می‌نامد. ریکور در پرسش زیر این پارادوکس را چنین طرح می‌کند: «اگر هر بحثی ایدئولوژیکی است، پس جایگاه شناخت شناسی بحث در بارهٔ ایدئولوژی چیست؟»[۱۰] این سؤال را از مارکس نیز پرسیده‌اند تا در این ارتباط مفروضات خود را در بارهٔ ایدئولوژی تفسیر و توجیه کند. تأثیر منطق پرسش در یک سطح بسیار مخرب است.

مانهایم برای گسترش بینش‌های مارکس، تلاش کرده است تا نظریهٔ جامعی در بارهٔ ایدئولوژی تدوین کند. شش مؤلفهٔ سازندهٔ اصلی برای این کار وجود دارد. نخستین

---

1. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (1929).

مؤلفه، با وجود سودمندی جوهری آن، ربطی به ما ندارد. مانهایم هم ایدئولوژی‌ها را بررسی می‌کرد و هم آرمانشهرها را. ایدئولوژی‌ها عمدتاً برای دفاع از نظم ویژه‌ای عمل می‌کنند، گرچه در اوضاع و احوال خاصی ممکن است مخرب و ویرانگر نیز باشند. اتوپیاها (که بر خلاف مارکس، مانهایم می‌گوید در زندگی اجتماعی اهمیتی برابر با ایدئولوژی‌ها دارند) گرایشی مترقی و پیشرو دارند و واقعیت موجود اجتماعی را به چالش می‌طلبند و خواهان تغییرات گسترده و بزرگ مقیاس هستند.

مانهایم در برداشت خود از ایدئولوژی، بین مفاهیم ویژه و کلی تمایز قائل می‌شود. مفهوم ویژه به «فرد» نظر دارد، روان‌شناسی و منافع و علائق فردی را، غالباً به نحوی جدلی، بررسی می‌کند تا ضعف موضع حریف را نشان دهد. ایدهٔ کلی ایدئولوژی را بر حسب فرضیات «جهان نگری» کاملِ فرهنگی جمعی و احتمالاً دورهٔ تاریخی می‌نگرد؛ به عبارت دیگر، به ساختار کلی اندیشه می‌پردازد. به نظر مانهایم، مارکس، در مقایسه با نظریهٔ اجتماعی پیشین، این دو مؤلفه را با هم تلفیق کرده و نشان داده است که برای بازنمودن ایدئولوژی کامل یک فرهنگ باید پرده از عقاید افراد برداشت. دقیقاً به همین سبب مانهایم از مارکس خواسته است با اصطلاحات مارکسیستی به توجیه اندیشه‌های خود بپردازد، و این چیزی است که انجام آن برای مارکس مشکل بوده است. بنابه نوشته مانهایم:

> ممکن نیست از این بیان کلی و برداشت کامل ایدئولوژی پرهیز کرد، که بر طبق آن، اندیشهٔ همهٔ گروه‌ها در تمام دوره‌ها خصلتی ایدئولوژیکی داشته است. به ندرت موضع عقلانی واحدی یافت می‌شود، و مارکسیسم هیچ استثنایی بر این قاعده، که در سراسر تاریخ تغییر نکرده است، محسوب نمی‌شود... برای یک مارکسیست نباید چندان مشکل باشد که شالودهٔ اجتماعی خود را بشناسد.(۱۱)

این پرسش، مانهایم را به سومین عنصر نظریهٔ خویش هدایت کرد. اگر مارکسیسم در این تحقیق از درون فروریخته است، ما هنوز نباید بینش‌های آن را از ایدئولوژی کنار بگذاریم. به بیان دقیق‌تر، باید در مورد اعتقادات ایدئولوژیکی خویش، نظرات حیاتی خود و موقعیت تاریخی آن‌ها خودآگاهی پیدا کنیم، و بدین ترتیب، بینش‌های مارکس را در قالب رشته‌ای آکادمیک حفظ نماییم. مانهایم این قالب جدید آکادمیکی را «جامعه‌شناسی شناخت» می‌نامید ـ رشته‌ای که به بررسی شناخت و هر «شناسنده» در یک زمینهٔ اجتماعی و تاریخی خاص می‌پردازد. چنان که در مورد مفهوم مارکسیستی

ایدئولوژی نوشت: «آنچه روزگاری تسلیحات عقلانی یک گروه محسوب می‌شد، اکنون به روش تحقیقی در تاریخ اجتماعی و فکری تبدیل شده است.»(۱۲)

چهارم، مانهایم می‌گفت که نظریه وی نسبیت‌گرا نیست. نسبیت‌گرایی با آنچه او رابطه‌گرایی می‌نامید متمایز بود. بسیاری از مفسران عقیده دارند که این تمایز عملاً تحقق نیافته است.(۱۳) مانهایم می‌گفت از آن جایی که نسبیت‌گرایی به مفهوم حقیقت ایستا و غیر تاریخی مربوط می‌شود، رابطه‌گرایی «رابطه را متمایز از خصلت صرفاً نسبی هرگونه شناخت تاریخی می‌داند.»(۱۴) در رابطه‌گرایی، دانش و شناخت‌شناسی از زمینهٔ تاریخی و اجتماعی جدا نبودند (چنان که در پیش فرض پوشیده نسبیت‌گرایی این امر به نظر می‌رسد)؛ پنجم، مانهایم افزوده‌های سنجیدهٔ بیش‌تری به نظریهٔ فوق وارد کرد، و طبق رهنمود «مفهوم کامل رابطه‌ای ایدئولوژی»، بین رهیافت‌های غیرسنجشی و سنجشی تمایز قائل شد. به نظر مانهایم، رهیافت «سنجشی»، گزارش خودآگاهانه هم‌موضوع مورد مطالعه و هم مشاهده‌گر است، و از این رو، مناسب‌ترین روش برای جامعه‌شناسی شناخت محسوب می‌شود. سرانجام، و احتمالاً متناقض‌تر این‌که، مانهایم معتقد بود که این رشتهٔ جدید فقط می‌تواند توسط افراد بالنسبه بی‌طبقه، که هم هوشمند باشند و هم قدرت این خودتحلیلی را داشته باشند، مورد مطالعه قرار گیرد. او این‌گونه افراد را، به پیروی از آلفرد وبر روشنفکران اجتماعاً ناوابسته می‌نامید.(۱۵)

مانهایم با پاسخ‌های بسیار متفاوت و معمولاً بسیار انتقادی روبرو شد، چنان که برخی او را کاملاً رد می‌کردند و برخی دیگر دست کم شجاعت او را در روبرو شدن با موضوعات بحث برانگیز تفکر تاریخی می‌ستودند. جداییِ نسبیت‌باوری و رابطه‌گرایی او، به راستی کاملاً توضیح داده نشده است. افزون بر این، نقش روشنفکران به صورت طرح بسیار ناقصی مطرح شده است. و سرانجام این‌که عناصر تبیین نشده‌ای در نظریهٔ او وجود دارد: آیا به نظر او هر تفکری، از جمله علم و ریاضیات، از لحاظ اجتماعی و تاریخی نسبی است؟ پاسخ روشن نیست. همچنین، آیا او با استفاده از عنوان سطح بالای آکادمیک «جامعه‌شناسی شناخت» کوشیده است وانمود کند که شرحی عینی‌تر و علمی‌تر از «علم الاجتماع» ارائه کرده و در این راه از مضامین ظریف زبان مشاهدهٔ بی‌طرفانه‌ای سود جسته است؟ از این لحاظ، انتقاد اخیر تا حدی معتبر است و به ظاهر کاملاً به حلقهٔ مانهایم برمی‌گردد. درمی‌یابیم که او برای جبران بن‌بست خود به مثال‌واره‌ای از حقیقت متوسل می‌شود که در روش خود آن را طرد کرده بود.

مانهایم به صورتی دیگر که بیش‌تر غیرمستقیم است، راه را برای مرحلهٔ بعدی مفهوم ایدئولوژی هموار می‌سازد که در سال‌های پس از ۱۹۴۵، یعنی پس از جنگ جهانی دوم به ظهور رسید و آن را غالباً عصر «پایان ایدئولوژی» نامیده‌اند.(۱۶) ادغام تدریجی ایدئولوژی فعال سیاسی در رشته‌های آکادمیکِ جامعه شناختی، نه تنها به معنای شکست در مباحثهٔ ایدئولوژیکی بی‌پرده و احساساتی است، بلکه در عین حال به معنای شکست بالقوهٔ آرمانشهرها یا ارزش‌های مترقی است. حیات سیاسی به درون علوم اجتماعی منطقی به رهبری روشنفکران کارشناس، جذب شده است.

مکتب «پایان ایدئولوژی» محصول مرحلهٔ دههٔ ۱۹۵۰ و عصر جنگ سرد بود، گرچه پیش فرض‌های اساسی این نهضت قبلاً مورد تأیید بسیاری از کسانی که خود را دانشمندان اجتماعی و سیاسی می‌دانستند قرار گرفته بود. اخیراً، با حوادث طوفانی اواخر دههٔ ۱۹۸۰ و فروپاشی کمونیسم در اروپای شرقی و بازگشت به اقتصاد بازار آزاد، عده‌ای به پیش‌بینی شتابزده در مورد حقانیت پیروزمندانهٔ این نظریه پرداخته‌اند.(۱۷) این بحث ویژه نخست در نهادهای علوم اجتماعی آمریکا پیش آمد، گرچه با برخی تحولات در اندیشهٔ اروپایی نیز بی‌ارتباط نبود. این امر نه تنها با نهضت «مرگ نظریه سیاسی» و مکتب باتسکل[1] در بریتانیا بلکه با تصفیه‌های شوم‌تر نهضت ضدکمونیستی مک کارتی در ایالات متحدهٔ آمریکا نیز شبیه است.

بجاست بگوییم که این استدلال با مواضع متفاوت ولی پرطنین برخی روشنفکران زمانه نیز مطابقت دارد. ما قبلاً با نهضتی در فلسفه (که به ویژه تحت تأثیر پوزیتیویسم منطقی بود) روبرو شده‌ایم که مدعی بود نظریهٔ سیاسی کلاسیک (یا ایدئولوژی) مرده است. تحلیل مفهومی شکاک و منطق موضع برتر خود را حفظ کرده بود. در برخی از ادراک‌های حسی، ایدئولوژی مترادف بود با اخلاق یا زیبایی‌شناسی که خود را مبتنی بر «ارزش‌ها» و فضایل می‌دانست. در مراحل اولیه و ناپختهٔ استدلال، این ارزش‌ها و فضایل متمایز از واقعیت دانسته می‌شدند و آن‌ها را به چشم هیجان ذهنی بدون مایهٔ عقلانی می‌نگریستند.

مایکل اوکشات نظریه‌پرداز متنفذ، در طرح فلسفی و بسیار متفاوت خود، در کتاب‌هایی نظیر *عقل‌گرایی در سیاست*[2] تمایزی میان موضع سنّت‌گرا و ایدئولوژیکی در

1. Butskellism.
2. Michael Oakeshatt, *Rationalism in Politics*.

تفکر سیاسی قائل شد. ریشه‌های فلسفی این تمایز به بحث ما مربوط نمی‌شود. نکتهٔ اساسی این بود که ایدئولوژی نوعی ساده‌سازی، انتزاع و آنچه اوکشات «چکیده‌ای» از واقعیت اجتماعی می‌نامد ارائه می‌کند. ایدئولوژیست‌ها از واقعیت اجتماعی بسیار پیچیده آنچه را می‌خواهند انتخاب می‌کنند و در نتیجه به تحریف آن می‌پردازند. چنان که انتظار می‌رود (با توجه به خصلت سفسطه‌گرانه بیش‌تر بحث‌های ایدئولوژیکی قرن بیستم) رهیافتی که به عنوان رهیافتی غیرایدئولوژیکی، فلسفی و بیش‌تر آکادمیک توصیف می‌شود و بر پیچیدگی ظرایف کلیت واقعیت اجتماعی تأکید می‌کند، شکلی از محافظه‌کاری است.(۱۸) این تمایز اساسی که اوکشات مطرح می‌کند، به شکل‌های گوناگون در آثار تعدادی از نویسندگان اخیر در دههٔ ۱۹۸۰ به چشم می‌خورد.(۱۹)

استدلال مهم دیگری که با «پایان ایدئولوژی» طنین افکند این تأکید بود که «تفکر سیاسی» با ایدئولوژی فرق دارد. ایدئولوژی بر ذهنیت و نگرشی خودکامه دلالت دارد که از هرگونه بحث سیاسی بجز آنچه خود با آن سازگار است جلوگیری می‌کند. ایدئولوژی با جامعهٔ آزاد، تکثرگرا، مداراگر و عقلانی که جایگاه «تفکر سیاسی» است سازگاری ندارد. نویسندگان گوناگونی نظیر رالف دارندورف، ج. ل. تالمون، برنارد کریک، هاناآرنت، کارل پوپر، وریمون آرون، هر یک به شیوه‌های مختلف از «ایدئولوژی تام‌گرا» و جوامع بسته (فاشیسم و کمونیسم) سخن می‌گویند که با تفکر سیاسی مدنی تسامحی و جوامع باز فرق دارند. در این قرائت، ایدئولوژی در قیاس با انواع تفکرات سیاسی غیرایدئولوژیکی باز و تسامحی، چشم‌اندازی بی‌مدارا، غیر آزاد و محدود عرضه می‌کند.

کتاب *قدرت‌های بیگانه: نظریه ناب ایدئولوژی*[1] نوشتهٔ کن مینوگ نیز به نحوی دیگر گرایش‌های فوق را منعکس می‌سازد. این کتاب به نام جامعهٔ بازتر، و نیز تا حدی به نام باریک اندیشی فلسفی و آکادمیک، به کشتار اژدهایان ایدئولوژیکی خودکامهٔ جنگ سرد دست می‌یازد و معتقد است که ایدئولوژیست‌ها پیچیدگی‌های جهان اجتماعی اوکشات را در قید و بندهای ایدئولوژیکی «فشرده» و محدود می‌کنند. استدلال اصلی مینوگ آن است که ایدئولوژی شکل بالنسبه جدیدی از تفکر است که منشأ آن به سدهٔ نوزدهم باز می‌گردد. ایدئولوژی‌ها (که ظاهراً منظورش همهٔ آن‌ها بجز لیبرالیسم، محافظه‌کاری و

1. Ken Minogue *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology* (1986).

سوسیال دموکراسی است) در جهان بسته‌ای وجود دارند که شرارت و شیطنت چیزی متمایز از طبیعت انسانی محسوب می‌شوند. هر ایدئولوژی شیطان خارجی خودش را دارد (مثل سرمایه‌داری، استبداد یا نظام مردسالاری). این‌ها «قدرت‌های بیگانه»ای هستند که باید ایدئولوژیست‌ها از بین ببرند. آزادی و کمال از طریق انقلاب علیه این قدرت‌های بیگانه به دست خواهد آمد. به نظر مینوگ، ایدئولوژیست‌ها ذاتاً از فردگرایی، تکثرگرایی و جامعهٔ لیبرال متنفرند؛ و خلاصه از مدرنیته نفرت دارند. آن‌ها تنفر عجیبی نسبت به تمدن غرب دارند که خصلت برخی روشنفکران است. همچنین، چنان که انتظار می‌رود، استدلال مینوگ حول این فرض (که آشکارا با اوکشات متفاوت است) می‌گردد که موضع پیچیده و غیر ایدئولوژیکی، شکلی از لیبرالیسم کلاسیک امروزی شده است.

انگیزهٔ اولیهٔ صورت آمریکایی «پایان ایدئولوژی» از سه منبع عمده سرچشمه گرفته است. نخست، در دههٔ ۱۹۵۰ و در میان نسلی که در دههٔ ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ زندگی کرده بود ـ و شاهد جنگ‌ها، گولاک‌ها، محاکمات نمایشی، نازیسم، یهودکشی، و استالینیسم بود ـ این اعتقاد روشن به وجود آمد که تفکر سیاسی ایدئولوژیکی بخشی از مجموعه اوهام خطرناک است. مارکسیسم ـ لنینیسم کانون توجه این پندارها و اوهام ظاهری، در دورهٔ جنگ سرد بود. بدین قرار پذیرفته شد که اندیشهٔ سیاسی ایدئولوژیکی ریشهٔ اصلی رنج توده‌ها، فقر و جنگ در نیمه سدهٔ بیستم بوده است. بعضی از نویسندگان دههٔ ۱۹۵۰ در واقع روشنفکران یهودی بودند که دلواپسی و ناخرسندی عمیق خود را نسبت به سرنوشت یهودیان در نظام‌های جزمی ایدئولوژیکی دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ منعکس می‌ساختند. ایدئولوژی اثربخش خواستار تفکرات سیاسی دون کیشوت‌وار است و به غول‌های شیطانی خیالی حمله می‌کند.

ثانیاً، به رغم این واقعیت که ایدئولوژی‌ها در جوامع روبه توسعه کارکرد مثبتی دارند، این عقیده وجود داشت که نقش آن‌ها در جامعه‌های دموکراتیک صنعتی چیزی بیش از نقش تزئینی نیست. در جوامع اخیر، همگان در مورد هدف‌های اساسی توافق دارند. اکثر احزاب عمده در جوامع صنعتی، در رفاه و ساختار اقتصادی مخلوط، به بیش‌ترین اهداف اصلاح‌طلبانهٔ خود دست یافته‌اند. جناح چپ خطرهای وجود قدرت دولتی افراطی را پذیرفته است. جناح راست نیز ضرورت دولت رفاه و حقوق کارگران را قبول کرده است. وفاق جمعی و همگرایی و یکپارچگی در هدف‌های سیاسی در بسیاری از

کشورهای صنعتی دیده می‌شود. همان‌طور که سیمور مارتین لیپست نوشته است، «این پیروزی بزرگی برای انقلاب اجتماعی دموکراتیک غرب است که به تفکرات سیاسی روشنفکرانی پایان داده است که به ایدئولوژی‌ها یا آرمانشهرهایی برای انگیزش خود جهت اقدام سیاسی نیاز دارند.»[۲۰] توافق اساسی در مورد ارزش‌های سیاسی به دست آمده است. اندیشه‌های سیاسی بیش‌تر در بارهٔ اصلاحات عملی حاشیه‌ای، تولید ناخالص ملی، قیمت‌ها، دستمزدها، تأمین اجتماعی و نظیر آن بوده است. چیزهای دیگر بیش‌تر ژست و یاوه و حرف مفت بوده است. به گفتهٔ لیپست «مبارزهٔ دموکراتیک ادامه خواهد یافت ولی در این مبارزه دیگر از ایدئولوژی‌ها، پرچم‌های سرخ و رژه‌ها و نمایش‌های روز اول ماه مه خبری نخواهد بود.»[۲۱]

افزون بر این‌ها، دههٔ ۱۹۵۰ شاهد بهره‌وری پایدار و رشد تولید ناخالص ملی در بریتانیا و آمریکا بوده است. از یک جهت، این دوره «پایان ایدئولوژی» تا حدی بازتاب بهبود و رشد اقتصادهای غربی در دههٔ ۱۹۵۰ بود.[۲۲] معیارهای زندگی دگرگون شد و اغلب شهروندان آمریکایی و بریتانیایی، از ثروت و رفاه بیش‌تری برخوردار شدند. مدت‌های مدیدی بود که تقسیمات اقتصادی و اجتماعی در جامعه تا این حد محوری و بنیادی نشده بود. در بریتانیا، مطالعات باتلر و استوکس حکایت از افول ارتباط طبقهٔ اجتماعی با میزان شرکت در رأی دادن دارند. رفاه اقتصادی همراه با رشد دولت رفاه، از تمایزهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کاسته است.[۲۳]

سوم، «پایان ایدئولوژی» مقارن با عصر قهرمانی جامعه‌شناسی بود. به ویژه جامعه‌شناسی آمریکایی «چشم‌انداز و امید رهایی از ایدئولوژی را در برابر جهانیان گشود، چون به جای خرافه پرستی، «علم» جامعه را عرضه می‌کرد.»[۲۴] این امر به نوعی بازگشت به آنتوان تراسی بود، گرچه اصطلاحات آن تغییر کرده بود. در نزد تراسی، ایدئولوژی علمی بود که خرافات را می‌زدود. در علوم اجتماعی دههٔ ۱۹۵۰، ایدئولوژی خرافه‌ای بود که نیاز به زدودن داشت. به رغم تغییرات و تحریفات ترمینولوژیک، انگیزهٔ هر دو جریان یکی بود و آن چیزی نبود جز این که تلاش علمی عقلانی را در مقابل خرافه‌پرستی و یاوه‌بافی‌های روشنفکرانه قرار دهد. پیشرفت و گسترش جامعه شناسی تجربی مستلزم دارا بودن دقت و موشکافی آزاد از ارزش گذاری‌ها، شکاکیت، پژوهش تجربی یا دستکاری، و آلوده نشدن به جذابیت‌های عاطفی ایدئولوژیکی یا حتی نظریهٔ

سیاسی فرمایشی بود. عقل‌گرایی یا نئوپوزیتیویسم می‌بایست واقعیت‌ها را از ارزش‌ها و فضایل نهفته در پس این حکم‌ها جدا می‌کرد.

در نتیجه، در این زمینه کلی استدلال می‌شد که ایدئولوژی به معنای واقعی کلمه در جوامع دموکراتیک صنعتی پیشرفته عمرش به پایان رسیده است. ایدئولوژی با شکاکیت و با علوم اجتماعی مبتنی بر تجربه منافات و تناقض داشت. علوم اجتماعی راهی بود به سوی دانش سیاسی، حال آنکه ایدئولوژی به معنای ضمنی پندار و توهّم بود. به گفتهٔ ادوارد شیلز: «دانش هرگز بخشی از فرهنگ ایدئولوژیکی نیست و نبوده است. در واقع روح دانش با ایدئولوژی بیگانه است.»(۲۵) در این مورد، اشاره به توهّم ایدئولوژیکی در درجهٔ اول متوجه خود مارکسیسم بود.

مسائل متعددی در چشم‌انداز «پایان ایدئولوژی» وجود داشت. می‌توان گفت که این جریان مرحله گذرایی بود در جامعه‌های صنعتی که در مقابل افراط کاری‌های سال‌های جنگ واکنش نشان می‌دادند. مردم، پس از دوران فلاکت و تنگدستی سال‌های جنگ، اکنون با رفاه و ثروت، مصرف و رشد اقتصادی روبرو شده بودند. ایدئولوژی به نحوی پیچیده خاطرات زمان عسرت را در آن‌ها زنده می‌کرد. با وجود این، در سطح نظری کلی‌تر، چنان که آلیسدر مک اینتایر هوشمندانه نظر داده است، نظریه‌پردازان پایان ایدئولوژی «در بررسی دشوار امکان وجود یک جایگزین شکست خورده بودند: یعنی این‌که پایان ایدئولوژی، بدون آن‌که به راستی پایان ایدئولوژی باشد، خود در آن زمان نوعی ایدئولوژی محسوب می‌شد.»(۲۶) نظریاتی که در مکتب «پایان ایدئولوژی» طرح می‌شد حاوی برخی فرضیات ارزشی و سنجشی در بارهٔ طبیعت انسان، چگونگی کارکرد عقلانیت، ارزش اتفاق نظر و جزئیاتی در بارهٔ ویژگی‌های مدارا و تسامح، چگونگی پرورش جامعه مدنی عمل‌گراست. کوشش برای این ادعا که این نظریات فقط پیش فرض‌هایی در بارهٔ چشم‌انداز علمی اجتماعی هستند و نظریات دیگر ایدئولوژی محسوب می‌شوند، یا از نابینایی است یا فریبکاری روشنفکرانه. «پایان ایدئولوژی» خود موضعی ایدئولوژیکی و صورتی از لیبرالیسم عمل‌گرایانه بود. این شکست بر چشم‌انداز «پایان ایدئولوژی» سایه افکنده بود تا لیبرالیسم را به عنوان ایدئولوژی تجزیه و تحلیل کند.

با وجود احیای ناگهانی علاقه به این تز در پایان دهۀ ۱۹۸۰، نهضت «پایان ایدئولوژی» اکنون به عنوان مرحله‌ای از توسعۀ مفهوم ایدئولوژی، با شکاکیت بیش‌تری

نگریسته می‌شود. فرضیات نهفته در پس نهضت «پایان ایدئولوژی» هنوز، تقریباً ناخودآگاه، بر بیش‌تر بحث‌ها و نوشته‌های علوم اجتماعی سایه افکنده است.

جایگاه کنونی ایدئولوژی بسیار پیچیده است و تمام مراحلی را منعکس می‌سازد که تاکنون در باره‌شان بحث شده است. رایج‌ترین مضمون هنوز تضاد شدید میان «حقیقت و ایدئولوژی» است. بسیاری از کسانی که به بحث در بارهٔ ایدئولوژی می‌پردازند ادعا می‌کنند که خودشان بی‌طرفی غیرایدئولوژیکی دارند. مدعیان مرسوم این بی‌طرفی معمولاً علمای علوم طبیعی و اجتماعی، فلسفه و نظریه سیاسی هستند. وقتی متوجه می‌شویم که بسیاری از لیبرال‌ها، محافظه‌کاران، فمینیست‌ها، مارکسیست‌ها و غیره نیز مدعی می‌شوند که جانبدار علم یا فلسفهٔ متقابل با ایدئولوژی هستند مسئله پیچیده‌تر می‌شود.

این از خصوصیات رهیافت انگلیسی ـ آمریکایی بوده است که می‌کوشد تا وجه تمایز میان دانش و ایدئولوژی را حفظ کند؛ و نگرش عمیقاً ریشه‌داری است که وارد خودآگاهی علوم اجتماعی نهضت «پایان ایدئولوژی» شده است، گرچه به طور ضمنی در کل نگرش عصر روشنگری نیز وجود دارد. اخیراً در مقالهٔ مختصر اما بسیار جامع در بارهٔ ماهیت ایدئولوژی، شکوه می‌شود که اگر مفهوم ایدئولوژی به طور کلی «نظام‌های اعتقادی» را تداعی می‌کند، پس تعریف فوق در تمایز قائل شدن میان انواع گوناگون ایده‌ها ناکام می‌ماند... در تمایز میان علم و ایدئولوژی نیز ناکام می‌ماند.»(۲۷) موضع بنیادی آن است که برای کار کردن علوم اجتماعی یا طبیعی، دانش ما باید شالوده‌ای قطعی، استوار و عینی داشته باشد. این شالوده که ملاک و معیار حقیقت است می‌تواند به عنوان حکم یک دادگاه استیناف نهایی تأیید شود و عمل کند. ارزش‌ها و اعتقادات ما نباید در آن اثری بگذارند. حقیقت اعتقادات ما ـ که ما را قادر می‌سازد آن‌ها را به عنوان دانش تلقی کنیم ـ این است که باید تا حد ممکن با این شالودهٔ عینی مطابقت داشته باشند. عقلانیت نیز معمولاً به منزلهٔ داشتن توافق و اجماع عام در مورد معیارها نگریسته می‌شود، و ما را قادر می‌سازد که با یکدیگر ارتباط برقرار کنیم. در علوم اجتماعی، به ویژه، این شالوده‌گرایی علمی باید فاصله و تمایز خود را با ارزش‌های ذهنی‌تر و عاطفی‌تر و اعتقادات خاص ایدئولوژی حفظ کند. هیچ شالودهٔ خارجی وجود ندارد که ایدئولوژی‌ها با آن مطابقت داشته باشند. ایدئولوژی‌ها کماکان با نظریه‌ها گره خورده‌اند؛ بنابراین، منطق آن‌ها دَوَرانی است و نمی‌تواند در مقابل جهان مورد آزمون

قرار گیرد. از سوی دیگر، علم جهت ویژه‌ای دارد، چون نظریه از رهگذر واقعیت‌های بنیادی برونی قابل دستکاری است.

مشکل این دیدگاه علمی آن است که بسیار کهنه و منسوخ شده و زیاد به آن اعتراض شده است. در این‌جا در بارهٔ مباحثات پیچیدهٔ فلسفه علم نمی‌توانیم به بحث بپردازیم. با این حال، آثار فیلسوفان علم نظیر تامس کوهن، پُل فیربند، ایمره لاکاتوس و مری هس و عده‌ای دیگر، کل مناقشه در بارهٔ ماهیت علم را فراتر از نظریات فوق برده‌اند.(۲۸) به نظر کوهن، علم با انباشت و افزوده‌ها و تأیید تجربی پیشرفت نمی‌کند، بلکه این «الگوهای حاکم» هستند که یا از طریق هیئت‌های گشتالتی یا تغییر عقیده‌های شبه مذهبی اختیار را به دست گرفته‌اند. این الگوها هستند که ماهیت پارادوکس‌هایی را که باید حل شوند تعیین می‌کنند و می‌گویند که چه علمی خوب و بهنجار هست و چه علمی نیست. به محض آن‌که، الگویی تعیین شد، جماعت محققان تا مدتی طبق آن کار می‌کنند. یک الگو لزوماً «مناسب‌تر» از الگوهای دیگر نیست؛ حال آن‌که هر الگوی متمایزی، معیارهای متمایز، و معنای متمایز از واقعیت می‌آفرینند. بنابراین، تاریخ علم در تطور خلاصه نمی‌شود، بلکه بیش‌تر رشته‌ای از تغییرات الگویی ادواری است که کل ماهیت علم و دریافت‌های آن از واقعیت را تغییر می‌دهد. از سوی دیگر، فیربند داعیه‌های بی‌طرفی و استقلال علوم طبیعی را «افسانه‌های پریانی» می‌داند که اهل علم رواج داده‌اند و هدفشان نیز اجتماعی و اقتصادی است. وی می‌گوید که هر معیار روش علمی، چه عقلانیت باشد، چه بررسی و تحقیق، در جریان کشفیات بزرگ علمی از آن‌ها تخطی شده است. بنابراین، هیچ شرط لازم و کافی برای رفتار کامل علمی و انتخاب نظریه وجود ندارد.

در واقع اکنون بسیاری از فیلسوفان می‌گویند که نظریه‌های علمی نیز تا حد زیادی دَوَرانی هستند. نظریه ویژگی واقعیت را تعیین می‌کند. نظریه‌ها اجزای سارای واقعیت‌هایند. به عبارت دیگر، هیچ واقعیت عینی خارجی بنیادی و صریحی وجود ندارد که همهٔ نظریه‌ها با آن مطابقت کنند. نکتهٔ اساسی این است که هم معنا و هم‌باروری نظریه علمی با انسجام درونی‌اش و پذیرش از جانب جامعه علمی سنجیده می‌شود. این تحولات در علم از طریق پرتوی بس مبهم بر تمایزهای فرضاً موثق و قطعی هنوز گاه در علوم اجتماعی میان علم و ایدئولوژی مطرح است، و علت آن تا حدی مربوط به روشی می‌شود که علم اکنون با همان طنینی در بارهٔ آن‌ها بحث می‌کند که سابقاً ایدئولوژی به طور سنّتی این بحث را می‌کرد.

در ساحت نظریهٔ سیاسی و فلسفه، وضع حتی نگران کننده‌تر شده است. مسئله به ماهیت خود فلسفه مربوط می‌شود. رابطهٔ فلسفه (و نظریه سیاسی) با ایدئولوژی، تا حد زیادی با فهم فلسفه تعیین می‌شود. اگر کسی از طریق ترکیبات پیچیدهٔ فلسفه‌های تحلیلی، زبان‌شناختی، یا تأویلی و ساخت شکنی به موضوع نزدیک شود، در هر مورد تفسیر رابطهٔ فلسفه با ایدئولوژی به طور برجسته‌ای تغییر می‌کند. بحث در بارهٔ همه این فلسفه‌ها جایش در این مختصر نیست و از این رو، به چند نمونه گزینشی بسنده خواهیم کرد.

تعمیم دادن مطلب به نهضت‌های فلسفی گسترده و پیچیده خطرناک است. با وجود این، ایرادی ندارد که تأکید شود که فلسفهٔ تحلیلی در حل مسائل قابل شناسایی که معمولاً به حوزه‌های شاخص معرفت در علوم طبیعی (به معنای سنّتی‌تر) تعلق داشته‌اند، به طور سنّتی همان راه فلسفه‌های فرعی‌تر را دنبال کرده است. فلسفه با تحلیل اخلاقاً بی‌طرفانه، دقیق، منطقی و تفهمی کار می‌کند. فلسفه به تحلیل ماهیت الزامی و حقیقی قضایایی در بارهٔ جهان می‌پردازد. در این‌جا فرضیهٔ اصلی آن است که فقط در علوم طبیعی خالص ما چنین معرفتی را می‌یابیم. ایدئولوژی، نظیر اخلاق، زیبایی‌شناسی یا دین، شیوهٔ دیگری برای نظریه‌پردازی دارد که غیرعلمی و ارزشی است. ایدئولوژی به دفاع و تأکید و تجویز می‌پردازد، استدلال نمی‌کند. ایدئولوژی بیش‌تر خواهان اقدام است و به جای تحلیل نقادانه به متقاعد کردن عاطفی می‌پردازد. چنان که اخیراً در نوشته‌ای استدلال شده است، وقتی به بحث در بارهٔ مسائل فلسفه و ایدئولوژی می‌پردازیم، نباید «روش تحلیل» را با «آنچه تحلیل می‌شود» درهم آمیزیم. به عبارت دیگر، فلسفه به عنوان روش تحلیلی و تفهمی بی‌طرفانهٔ ایدئولوژی، نباید با خود ایدئولوژی که تحلیل می‌گردد آمیخته شود.(۲۹)

این مفهوم خاص از فلسفه زیر دو فشار قرار دارد که وجه تمایز روشن بین تحلیل و امر مورد تحلیل را دشوار می‌کند. نخست این‌که، مفهوم علم، چنان که در بالا فرض شد، دچار چنان تغییر زیادی شده است که دیگر سخن گفتن از آن به شیوهٔ فیلسوفان تحلیلی اولیه کاری معقول و امکانپذیر نیست. مفاهیم اخیرتر، چنان که گفته می‌شود، از تجربه‌گرایی دقیق‌تر به سوی مدل تفسیری تغییر جهت داده‌اند؛ ثانیاً، پیدایش «زبان عادی» و فلسفهٔ زبان‌شناسی، که به ویژه از نوشته‌های پایانی ویتگنشتاین سرچشمه می‌گیرند، نگرش ما را نسبت به ماهیت زبان، حقیقت و دانش تغییر داده‌اند، و فقط بُعد

اجتماعی آن را برای ما باقی گذارده‌اند. بیان کردن مفهوم بستگی به سخنگویی دارد که می‌داند چگونه زبانی را به کار ببرد. زبان‌ها کشف نشده‌اند بلکه از لحاظ اجتماعی ابداع شده‌اند. کلمات موجود در زبان‌ها دقیقاً وابسته به چیزهای جهان نیستند بلکه فرآوردهٔ تنوع عظیم کاربردها در درون «بازی‌های زبانی» یا اشکال حیاتند. یادگیری یک مفهوم عبارت از فهم جوهر آن یا آموختن و تسلط بر تصویر ذهنی آن نیست، بلکه ادراک کاربردهای گوناگون آن در زبان موجود عامه است؛ بنابراین، مفاهیم دقیقاً با چیزهای جهان مطابقت ندارند. در واقع، ماهیت اکثر مفاهیم که با آن‌ها روبرو می‌شویم، بحث‌برانگیزی ذاتی آن‌هاست. معنا بیش‌تر به قواعد حاکم بر استفاده در بازی‌های زبانی خاص تبدیل شده است. یکی از آثار این امر، بازگرداندن ایدئولوژی‌ها به درون گردش «اشکال حیات» یا «بازی‌های زبانی» است. ایدئولوژی تصویر تحریف شدهٔ جهان نیست، بلکه بیش‌تر بخشی از جهان زبان و عمل است. موضوع بحث برانگیزتر برای بعضی از فیلسوفان تحلیلی، این است که علم به طور بالقوه تبدیل به بازی زبانی دیگری شده است. این مفهوم، گرچه روش دقیق و تحلیل را رها نکرده است، مشخصاً مانع ایجاد تمایز روشن میان ایدئولوژی و فلسفه می‌شود.

سایر رشته‌های مهم فلسفهٔ معاصر، نظیر ساخت‌شکنی و هرمنوتیک، از لحاظ نگرش‌های بسیار متفاوت خود نیز، با دقت بسیار بیش‌تری از فلسفهٔ تحلیلی متأخر، چه در مورد خودمختاری مفروض علم و چه در بارهٔ تمایز مصنوعی میان فلسفه و ایدئولوژی‌های مربوط، تردید کرده‌اند. نویسندگانی مانند فوکو، دریدا، هابرماس، ریکور و گادامر در مورد تمایزات آسان مربوط به ایدئولوژی که بر علوم اجتماعی سایه افکنده است، تردیدهایی جدی ابراز داشته‌اند.

موضع کنونی ایدئولوژی کماکان مورد بحث و مناقشه است. اکنون ظاهراً این مفهوم در معرض تقاطع‌های حساس مهم دیگری قرار گرفته است. اغلب معانی ایدئولوژی که دیدیم هنوز در معرض بررسی و کنکاشند. نه کاربرد واژه به عنوان «علم ایده‌ها» یا «ایده‌شناسیی» و نه آرزوی چنین علمی هنوز، تحت نام‌های متفاوت، در بعضی عرصه‌های روان‌شناختی و روان‌شناسی اعصاب، وجود ندارد. افزون بر این، این واژه به معنای فرانسوی سلطنت‌طلبانه آن، که بر جمهوریخواهی خطرناک ضد خداپرستی دلالت می‌کرد به کار نمی‌رود. ایدئولوژی هنوز کاربردی تحقیرآمیز دارد، و به معنای دارا بودن نگرشی محدود یا تعصب ارزشی، و به شکل عام‌تر، به معنای پندار و توهّم

است. به علاوه، ایدئولوژی می‌تواند بر نگرش سیاسی فردی دلالت کند: یعنی مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها که می‌کوشند به قدرت سیاسی یا کلیهٔ نظریات سیاسی مربوط به آن مشروعیت ببخشند.(۳۰) همچنین ایدئولوژی ممکن است کلاً به معنای ایده‌های یک حزب سیاسی، یک جهان‌بینی متافیزیکی کامل یا آگاهی بشری باشد که تمام باورها از جمله هنر و علم را دربرگیرد. علم باید متضمن سیاسی شدن کلیه ایده‌ها یا فقط شامل مطالب تفسیری باشد که بر کلیه ادعاهای ما در مورد دانش حاکم است. در این‌جا جابجایی‌ها فوق‌العاده متنوع و زیادند.(۳۱)

نکته‌های هشدار دهنده

به نظر من ایدئولوژی‌ها گروهی از مفاهیم، ارزش‌ها و نهادهایی هستند که شامل مفاهیم سرشت انسانی می‌شوند و از این رو، مشخص می‌سازند که برای انسان‌ها دستیابی به چه چیزهایی ممکن یا ناممکن است، یعنی: تأملات انتقادی در بارهٔ ماهیت کنش متقابل انسانی؛ ارزش‌هایی که انسان‌ها یا باید نفی کنند یا آرزوی رسیدن به آن‌ها را داشته باشند؛ و تمهیدات تکنیکی صحیح برای زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی که با نیازها و علائق و منافع موجودات انسانی بستگی دارد. بدین قرار، ایدئولوژی‌ها هم انسان‌ها را توصیف می‌کنند و هم به تجویز چیزهایی به آن‌ها می‌پردازند. این هر دو هدف در ایدئولوژی با هم درآمیخته‌اند. همچنین ایدئولوژی‌ها هم برخی فعالیت‌ها و تمهیدات را مشروع می‌سازند و هم افراد را با هم جوش می‌دهند و بدین ترتیب، آن‌ها را قادر می‌کنند که گرد هدف‌های معینی انسجام یابند. ایدئولوژی‌هایی که در این کتاب در بارهٔ آن‌ها بحث می‌شود، همان مضامینی را که در بالا ذکر شد کاملاً آگاهانه تعقیب می‌کنند.

چند نکتهٔ انتقادی بر ایدئولوژی وجود دارد که باید روشن شود. اولاً، یکی از انتقادهایی که بر ایدئولوژی‌ها وارد می‌شود آن است که بیش‌تر ساده‌انگار و اقدام‌گرا هستند و دقیق‌تر از فلسفه نیستند و کم‌تر به انتقاد از خود می‌پردازند. گاه فلان ایدئولوژی نظیر لفّاظی محض یا تبلیغات به نظر می‌رسد. با این حال، این فقط نیمی از حقیقت است. بسیاری از ایده‌های فلسفی و علمی در درون ایدئولوژی‌ها کارکرد داشته‌اند، در واقع بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان علوم طبیعی اجازه داده‌اند از ایده‌هایشان به نحوی ایدئولوژیکی استفاده کنند، و چه بسا با طیب خاطر در اعتلای ایدئولوژی خاصی سهم داشته‌اند. به عقیدهٔ من، ایدئولوژی را هم می‌توان به صورت لفّاظی یافت و هم

به صورت انتزاعی‌ترین اندیشهٔ فلسفی یا علمی. فلان نوشتهٔ ایدئولوژیکی ممکن است به طور گسترده‌ای با پیچیدگی نظریه‌پردازی شده باشد، منتها همین ایدهٔ بنیادی ممکن است به خام‌ترین صورت شعار یا تبلیغات بیان شود. همچنین در حالی که فلان ایدئولوژی در سطح نظری پیچیده‌ای قرار دارد، فلان فلسفهٔ عملی مدعی نقش عمل گرا می‌شود. مضمون شاهان فیلسوف [در مدینهٔ فاضله] افلاطون، در سراسر تاریخ فلسفه تا کنون طنین داشته است. بنابراین، قائل شدن تمایز روشنی میان ایدئولوژی، فلسفه و تبلیغات دشوار است، مگر در زمینه‌های ظرافت و پیچیدگی، ماهیت آموزندگی و خودآگاهی نظریه. اندیشه‌های ایدئولوژی می‌توانند ملامت‌بار یا عمیقاً مؤدبانه باشند. نکتهٔ مهم آن است که ما نباید پیرو گفته‌های بالا همیشه منتظر باشیم که در رهیافت ایدئولوژی‌ها ساختارهای منسجمی پیدا کنیم. چنان که گفته شد، مضامین ایدئولوژیکی را می‌توان در پیوستاری یافت که از لفّاظی‌های درهم و برهم تا زیرکانه‌ترین نظریه‌پردازی‌ها را در برگیرد. فقط در پایان این پیوستار است که می‌توانیم انتظار چنین انسجامی را داشته باشیم. افزون بر این، در کلیه سطوح ایدئولوژی با متفکران بسیار متفاوتی در زمینه‌های گوناگون روبرو می‌شویم. در جستجوی انسجام منطقی هستیم ولی همیشه انتظار یافتن آن را نمی‌توانیم داشته باشیم.

نگرانی دیگر مربوط به سطحی است که در آن ایدئولوژی به کار می‌پردازد. این موضوع مسئله انسجام درونی ایدئولوژی را روشن‌تر می‌سازد. مارتین سلیگر در مطالعهٔ استادانه‌اش در بارهٔ ایدئولوژی، تمایزی میان سطوح *بنیادی* و *عملی* ایدئولوژی قائل می‌شود. سلیگر گرچه استدلال می‌کند که «اندیشهٔ سیاسی از ایدئولوژی جدایی‌ناپذیر است»، می‌گوید که صفت برجسته ایدئولوژی در قیاس با فلسفه عمل‌گرایی آن است. در بارهٔ نکته اخیر در بالا بحث کردیم. به نظر سلیگر، اصول بنیادی، باورها و اعتقادات و تجویزها و توصیه‌های ایدئولوژی پیوسته با الزام به عمل یا اقدام در جهان که اصول را به خطر می‌اندازند و آن‌ها را به نحو اجتناب‌ناپذیری به مصالحه می‌کشانند روبرو می‌شوند. بدین قرار، به نظر سلیگر «مصالحه باعث می‌شود که از یک سو ایدئولوژی میان ابعاد استدلالی ناب‌تر، و از این‌رو جزمی‌تر و بنیادی‌تر، و از سوی دیگر بُعد رقیق‌تر و عملی‌تر دو شاخه شود. در بُعد اخیر، تجویزهای بنیادی اخلاقی را اغلب... تجویزهای تکنیکی تضعیف می‌کنند.»(۳۲) به نظر سلیگر، حاصل این دو شاخه و دو شقه شدن، تنش دائمی میان قلمروهای بنیادی ایدئولوژی از یک سو و قلمروی عملی / فنی آن از سوی دیگر است. اصول بنیادی، نه تنها از طریق مبارزه با سایر اصول بنیادی، بلکه

همچنین به علت الزام‌های تکنیکی و عملی غالباً تغییر می‌کنند یا مورد تجدید نظر قرار می‌گیرند. از سوی دیگر، مسائل عملی و تکنیکی نیز در پیشگاه دادگاه لازم الاجرای اخلاق و خلوص ایدئولوژیکی مورد بررسی و قضاوت قرار می‌گیرند و تغییر می‌یابند.

برخی ایدئولوژی‌ها مانند لیبرالیسم در مورد عملی کردن و تحقق بخشیدن به مسائل مورد علاقهٔ خویش، ماهرتر و موفق‌تر بوده‌اند. ایدئولوژی‌های دیگری نظیر آنارشیسم به دلایل متعددی بیش‌تر درگیر مسائل اصول بنیادی بوده‌اند و این چنین نیز باقی مانده‌اند. در مقام مقایسه، آنارشیسم نسبت به لیبرالیسم یا سوسیالیسم کم‌تر بخت رودررویی با مسائل فنی عملی را داشته است. این نکته ممکن است به این حکم نادرست بینجامد که لیبرالیسم دکترین حقیقی‌تر، عملی‌تر و غیرایدئولوژیکی‌تری است، حال آنکه آنارشیسم در جهانی از اصول آرمانی ایدئولوژیکی زیست می‌کند که قادر به تحقق آن‌ها نیست. با وجود این، این‌جا مسئله حقیقت مطلق مطرح نیست. بلکه در سطحی که ایدئولوژی کارکرد دارد، با قضاوت تفسیرگرانه‌ای روبرو می‌شود که لیبرالیسم در جهان بهتر از عهدهٔ آن بر آمده است. منتها حتی اگر یک ایدئولوژی کارکرد عملی‌تری از خود بروز داده باشد، این امر تنش موجود در سطح بنیادی نظری در درون آن ایدئولوژی را کاهش نمی‌دهد. تاریخ سیاست‌گذاری لیبرال پیوسته با این پرسش روبرو شده است که: آیا این به راستی لیبرالیسم است؟

تمایز بنیادی/عملی فوق از لحاظ بحث در بارهٔ تغییر ایدئولوژیکی نیز سودمند است. به نظر سلیگر، تغییر هم ممکن است به معنای «سازگاری مجدد اصول عملی با مشخصات اصیل یا مشخصات بنیادی اصول بنیادی، و هم سازگاری و انطباق مشخصات با آنچه عملاً انجام شده یا بدیل‌های ممکن باشد.»(۳۳) به سخن دیگر، تغییر ممکن است هم در ابعاد عملی روی دهد و هم در ابعاد نظری و بنیادی، اما بیش‌تر در بُعد اخیر اتفاق می‌افتد، و این تا حدی از آن روست که بُعد نظری بیش‌تر در معرض جریان رویدادها و پیشامدهای زمانه و جهان قرار دارد. پیشامدها هم ممکن است اصول بنیادی را تقویت کنند و هم به تضعیف آن‌ها بپردازند. یگانه نکتهٔ افزودنی این است که ادراک پیشامدها نیز به دیدگاه‌های ایدئولوژیکی بستگی دارد. پیشامدهای بی‌واسطه مطلقی وجود ندارند که ایدئولوژی‌ها ناچار به انطباق خود با آن‌ها باشند. چنان که وابستگان اخیر تاریخ تفهمی[1] استدلال می‌کنند، تغییر تاریخی را باید به صورت تفهمی

1. Begriffsgeschichte.

درک کرد. ما در جهانی از کلمات زندگی می‌کنیم؛ این کلمات هستند که کیستی و چیستی ما را تعیین می‌کنند. ما با کلمات یکدیگر گره خورده‌ایم و آنچه انجام می‌دهیم «عمیقاً با منبع زبانی ما از لحاظ مفهومی، استدلالی و صنایع بدیعی محدود شده‌اند. باید بگوییم حدود زبان اخلاقی و سیاسی من، حدود جهان اخلاقی و سیاسی من را تعیین می‌کند.»(۳۴) همهٔ مدرکات و موجبیت پیشامدها و رویدادها به میانجی تفهم انجام می‌گیرند. چنان که یکی دیگر از این گروه می‌نویسد: «درک تغییر تفهمی تا حد زیادی وابسته به درک تغییر سیاسی است و بر عکس. و این درک ضرورتاً باید تاریخی باشد.»(۳۵)

نکتهٔ قابل ذکر دیگر، پیوند و درآمیختگی و همپوشانیِ پیوستارهای ایدئولوژیکی هم در سطوح بنیادی و هم در سطوح عملی است. غالباً به دلایل و هدف‌های گوناگون، واحدی بنیادی، یا اندیشه، یا استدلال، یا فن یا متفکر مورد استفادهٔ مشترک ایدئولوژی‌هایی قرار می‌گیرند که کاملاً نسبت به هم بیگانه هستند. این همپوشانی و پیوند خوردن، مسئله شناسایی روشن را دشوار می‌سازد و غالباً به ابداع عناوینی نظیر سوسیالیست لیبرال، محافظه‌کار لیبرال، مارکسیست فمینیست، کمونیست آنارشیست و سرمایه‌داری آنارشیست می‌انجامد. ایدئولوژی‌ها ساختارهای پیچیدهٔ گفتاری هستند که به میزان عظیمی بار ارثی و درهمبافتگی فکری را که اغلب هر سال نیز افزایش می‌یابد حمل می‌کنند. بنابراین، هر ایدئولوژی پیوندی از دورگه‌های فکری است.

این درهمبافتگی مضامین باید به شکاکیت در مورد ایدئولوژی‌هایی بینجامد که ادعا می‌کنند وارث یک دکترین حقیقی هستند. ظاهراً کسوت الیاس پیامبر به آن‌ها به ارث رسیده است. این رویکرد به «دکترین حقیقی» همان چیزی است که فهم آن‌ها را آسان‌تر می‌کند و آن‌ها را در استدلال محکم و منسجم و مؤثر می‌کند، و بالقوه در مورد قدرت دگرسان شدن کیش خود دچار نگرانی می‌نماید. به نظر نمی‌رسد که زیاده از حد تحت فشار و زیر بار گناه، شکاکیت و تردید باشند. این ذهنیت در همهٔ مواضع ایدئولوژیکی دیده می‌شود. جامهٔ محافظه‌کاری، سوسیالیسم، و لیبرالیسم به اَلیشع‌های[1] متعددی سقوط کرده به حدی که امروزه به جامهٔ پاره پاره تبدیل شده است. همهٔ مواضع

---

۱. Elishas: [عبری = خدا نجات است] در قرآن الیسع پیغمبر بنی اسرائیل کار ایلیا را در زمان جانشینان اخآب ادامه داد. معجزاتی که در عهد قدیم برای وی آمده عبارت است از زنده کردن بچهٔ مرده و شفا دادن جذام نعمان و کمک کردن به بیوه‌زن وام‌دار... (*دائرةالمعارف فارسی*، ج ۱) ـ ویراستار.

ایدئولوژیکی در زیر فشار این بار سنگین نیستند، اما با گذشت زمان نشانهٔ بیماری پیشرفت می‌کند. بعضی از حیرت‌انگیزترین این اَلیشع‌ها کسانی هستند که ادعا می‌کنند در *بارهٔ* خود مفهوم ایدئولوژی و به شیوه‌ای علمی و آکادمیک می‌نویسند. بعضی از آن‌ها به خواننده چیزی را عرضه می‌کنند که مدعی‌اند حکم بی‌طرفانه‌ای در بارهٔ ایدئولوژی است، حال آنکه در واقع خود بخش ظریفی از ایدئولوژی دیگری هستند. این خطری است که در تمام نوشته‌های مربوط به ایدئولوژی وجود دارد، گرچه برخی نویسندگان کم‌تر از آن آگاهند یا نسبت به دیگران آمادگی پذیرش این نکته را کم‌تر دارند. حفظ بحث ایدئولوژی در جهت درست، موضوع حکم ظریف و تقریباً زیبایی‌شناسانه‌ای است، و حتی در آن صورت تردیدها همیشه باز خواهند گشت.

از مطلب فوق نتیجه می‌گیریم که، میل دائمی به حفظ خلوص و نابی در ایدئولوژی است. کسان زیادی تصور می‌کنند چیزی *خارج از* آنچه محافظه‌کاری، فمینیسم یا سوسیالیسم نامیده می‌شود آشکارا وجود دارد. این «چیز» عینی مانند یک دیوار آجری خود ایستا و نفوذناپذیر است و می‌باید پاک و بی‌آلایش و خالص باقی بماند. به عقیدهٔ نظریه‌پردازان، این امر شکل دفاع از دکترین را به خود می‌گیرد که کلاً یکتاست و به صورت دستوری لازم‌الاجرا برای خط مشی درمی‌آید. گاهی این نابی و خلوص با ظرافت و باریک‌اندیشی فکری عظیمی حفظ می‌شود. این امر همچنین با موضوع قبلی رابطهٔ نزدیکی دارد: یعنی این‌که به نظر می‌رسد دکترین ناب به نحوی غیرتاریخی در فرود بی‌وقفه از کوه سینا شکل‌های مهم معینی به خود می‌گیرد. مسئله مربوط به آن را باید «نیاز به نیاکان یا صور قدیمی» نامید. بیش‌تر ایدئولوژی‌ها تبارنامه‌ای باستانی برای خود می‌تراشند و در مواردی ادعا می‌کنند که با نیازهای غیرتاریخی بشر که در سرشت انسانی وجود دارد منطبق هستند. این امر به نظریه‌های آن‌ها *جذابیت* بیش‌تری می‌بخشد. از این رو، گفته شده است که ما همگی بنا به سرشت خود آنارشیست یا محافظه‌کار هستیم؛ مردمان عصر دیرینه سنگی طرفدار محیط زیست بوده‌اند؛ یا «مسئلهٔ زن» از آغاز وجود داشته است. به عقیدهٔ من، همهٔ ایدئولوژی‌ها شکل‌های نسبتاً جدید اندیشه هستند که بلافاصله از عصر بعد از انقلاب کبیر فرانسه سرچشمه گرفته‌اند. افزون بر این، هیچ دکترین خالصی وجود ندارد. همهٔ ایدئولوژی‌ها در درون خود پیچیده، التقاطی و همپوشانی شده هستند. هیچ دیدگاه سوسیالیستی یا لیبرالی خالص در جهان وجود ندارد. ادعاهای خلوص، نظیر ادعای حقیقت محض داشتن، معمولاً کاذب و ساختگی یا گمراه کننده‌اند.

مسئلهٔ دیگر، استدلال «حقیقت و پندار» است که قبلاً به آن اشاره کردیم. این اندیشه بر اساس این فرض قرار دارد که فلان ایدئولوژی در بارهٔ جهان، حقیقت را بیان می‌کند؛ و سایر صوَر اندیشه پندار و توهّمند و باید در برابر آن‌ها مقاومت کرد. این اندیشه در ساده‌ترین طرح خود تأکید دارد که: «ما بی‌طرفیم و شما متعصب هستید.» برچسب پندار و توهّم به شکل‌های گوناگونی ظهور می‌کند. تمام ایدئولوژی‌ها، شمایل‌ها و بت‌ها و شیطان‌شناسی یا علوم خفیه توهّمات خاص خود را دارند. گاهی درک این استدلال بسیار دشوار است و با ظهور توازن مبهم و پیچیده می‌شود. برای ما سخت است که در مورد ایدئولوژی‌هایی که مدت زیادی رواج دارند، به طور جدی حقیقت را از پندار تفکیک کنیم. وقتی پیامبران محافظه‌کاری یا سوسیالیسم در بارهٔ حقیقت با ما سخن می‌گویند، ما معمولاً به تفکیک‌های آن‌ها با چشمی علاقه‌مند ولی بی‌روح می‌نگریم. وقتی یک ایدئولوژی در دورهٔ کودکی پرشور و حرارت خود به سر می‌برد، انعطاف بخشیدن به استدلالات و تحلیل‌های آن چندان آسان نیست. آنگاه عرضه کنندگان حقیقت و پندار با چنان قدرت و شور و اشتیاق و صداقتی به نظر ما می‌نمایند که مقاومت در برابر استدلالات آن‌ها دشوار می‌شود. از دید ناظر علاقه‌مند، معمولاً عناصر تشکیل دهنده این ایدئولوژی‌ها چنان زشت و وحشتناک یا خنده‌دار می‌شوند که ما را با تکانی بیدار می‌کنند.

ما ایدئولوژی‌ها را به عنوان افرادی همدرد بررسی می‌کنیم نه به عنوان ناظرانی بی‌طرف. تماشاگران ارشمیدسیِ مطلقی در صحنهٔ ایدئولوژیکی وجود ندارد. اعتقاد اصلی این کتاب آن است که جهان مفروضی وجود ندارد که ایدئولوژی‌ها در آن به هم شبیه باشند یا نباشند. هیچ راهی هم برای کنار گذاشتن پیش فرض‌های ما موجود نیست. ما با گنجاندن فرضیات خود، با ایدئولوژی‌ها به مثابهٔ مفاهیمی از واقعیت و همچون جهان برخورد می‌کنیم. نمی‌توانیم کاملاً خارج از این مفاهیم گام برداریم و آن‌ها را با چیز خارجی خاصی مقایسه و تأیید کنیم، گرچه می‌توانیم به مقایسهٔ جهان‌ها بپردازیم. ایدئولوژی‌ها چنان ظریفانه این واقعیت را تشکیل می‌دهند که پهلو به پهلوی چیزی عینی یا واقعی قرار نمی‌گیرند. با وجود این، گرچه بیماریم ولی کاملاً بیمار نیستیم. می‌توانیم هم تعلق داشته باشیم و هم، تا حدی، با واقعیت نظریه‌پردازی خودآگاهانه فاصله بگیریم.[۳۶] مطالعهٔ ایدئولوژی کوششی است در جهت ترکیب آگاهانهٔ طرح تفهمی خود با طرحی دیگر، که ممکن است تجربه را غنی کند. در این زمینه سخن گفتن از صدق یا

کذب ایدئولوژی‌ها بحث برانگیزتر می‌شود. به سخن دقیق‌تر، برخی ایدئولوژی‌ها به ما غنا می‌بخشند و برخی دیگر از غنای ما می‌کاهند. برخی ما را قادر می‌سازند که وظایف خود را در این دنیا انجام دهیم و بعضی تا حدی مانع ما می‌شوند.

متن

هنگامی که به حوزهٔ ایدئولوژی گام می‌گذاریم خطرهای متعددی پیش می‌آید و بسیاری کسان ادعا می‌کنند که حقوق مالکانه‌ای در این زمینه دارند و از این‌که دیگران به بحث در بارهٔ آن بپردازند خشمگین می‌شوند و برمی‌آشوبند. همچنین این‌جا عرصه‌ای است پر از دام و حفره و چاه. با این حال، من به سبب بحث در بارهٔ آن‌ها و پریدن از این شاخه به آن شاخه پوزشی نمی‌طلبم. حقوق گام نهادن به این راه قابل بحث است و کماکان حل نشدنی باقی مانده است. این متن برای انجام دو وظیفه نوشته شده است. نخست این‌که برای کلاس‌های درس ایدئولوژی طراحی شده است. در عرصه‌ای چنین منازعه‌پذیر و بحث برانگیز، فقط با تفسیر می‌توان راه چاره‌ای جست، در این کتاب رشته‌ای از استدلالات را مطرح می‌کنیم که دیدگاه‌هایی تا حدی غیر متعارف دارند.

هر فصل به شیوه‌ای ساختاری نوشته شده است. امید بر آن بوده است که در صورت لزوم بتوان هر فصل را به صورت بخشی جداگانه قرائت کرد. نخست، مقدمهٔ آغازین و بررسی اصطلاح شناختی هر ایدئولوژی (مثلاً فاشیسم، لیبرالیسم و غیره) را می‌آوریم. پس از آن نگاهی اجمالی به خاستگاه و تاریخ ایدئولوژی می‌افکنیم. سپس در بارهٔ ماهیت آن ایدئولوژی بحث می‌کنیم. تحت این عنوان موضوع اصلی که فهم آن برای قسمت بعدی حیاتی است مورد بحث قرار می‌گیرد. ایدئولوژی مورد بحث به «مکتب‌های فکری» گوناگون مؤثر بر آن اشاره دارد و با دقتی نه چندان زیاد تقسیم شده است. ویژگی ریشه شناختی هر ایدئولوژی خاص، تاریخ و خاستگاه‌های آن، و تحلیل ماهیت مکتب‌ها به پیچیدگی ایدئولوژی‌ها بستگی دارد؛ بنابراین، طول این قسمت در هر فصل به نسبت فصل دیگر فرق می‌کند. آنگاه یک رشته قسمت‌ها را آورده‌ایم که مضامین کلی‌تر و صوری‌تر خاص هر ایدئولوژی را دربر دارند. این ساختارهای کلی‌تر و اساسی‌تر با ذکر مشارکت «مکتب‌های فکری» و اندیشمندان منفرد توضیح داده شده‌اند. در این بخش‌ها در بارهٔ برخی از موضوع‌های پیچیده‌تر تفسیر فکری متفاوت و التقاطی

بحث می‌کنیم. در پایان هر فصل نتیجه‌گیری نهایی همراه با آرای کوتاه انتقادی را آورده‌ایم.

کلاس درس ایدئولوژی، چه برای استاد و چه دانشجویان، ممکن است تجربه‌ای عمیقاً ارزنده و بسیار بارور باشد. از یک سو، دانشجو می‌کوشد، با فرض این‌که یک صورت فکری نوعی هویت دارد پیوستگی منطقی آن را بیان کند. از سوی دیگر، استدلال در بارهٔ این بدنهٔ فکری، مستلزم بررسی مکاتب گوناگون فکری در «درون» ایدئولوژی و هم سهم‌های متفکران منفرد در آن است. وظیفهٔ اخیر مسائلی برای دانشجو پیش می‌آورد. مثلاً بررسی بورکه، مستلزم سخن گفتن در بارهٔ سهم او در موضوعی است که محافظه‌کاری نامیده می‌شود. حال آنکه محافظه‌کاری از دیدگاه متفکری دیگر چیزی به کلی متفاوت است. اگر تفسیرهای دانشگاهی در بارهٔ بورکه را در نظر بگیریم، مسئله دشوارتر می‌شود. افزون بر این، آیا رهیافت شخص نسبت به ایدئولوژی باید از طریق متفکران باشد یا رهیافت متفکران از طریق ایدئولوژی؟ هر دو مسیر خطرناک است. خطر روش اول، سرگشتگی در باتلاق مسائل تفسیری و متن‌گرایانه است. خطر روش دوم محدود کردن غنای محتوای فکری است. سرانجام این‌که، دیدگاه‌های ایدئولوژیکی مفسر کدام است؟ آیا آن‌ها بر مطالعهٔ ایدئولوژیکی تأثیر سوء دارند؟ کلاس‌های درس ایدئولوژی‌ها معمولاً دستخوش این تنش‌های درونی می‌شوند که هم ممکن است کار را خراب‌تر کند و هم به بحث جان تازه‌ای ببخشد و آن را غنی سازد.

۲

لیبرالیسم

لیبرالیسم پیچیده‌ترین و ظریف‌ترین ایدئولوژی‌هاست. این ایدئولوژی چنان عمیق در زندگی فرهنگی غرب نفوذ کرده است که جدا کردن تفسیر جانبدارانه از تفسیر عینی‌تر آن به سختی امکانپذیر است. بیش‌تر مطالعات آکادمیک (در واقع مفهوم لیبرال آکادمیک) بر فرضیات فردگرایی، تسامح و پیشرفت شالوده‌ریزی شده است. مضامین لیبرالی بخش اعظم نظریهٔ سیاسی معاصر، خاصه تألیفات شخصیت‌های مشهوری چون جان راولز، رابرت نوزیک، مایکل والزر و فریدریش فون هایک را تشکیل می‌دهد.

کهن‌ترین کاربرد غیرسیاسی کلمهٔ لیبرال اشاره به نوعی آموزش و پرورش دارد. از دورهٔ سده‌های میانه، این کلمه دربر گیرندهٔ دو مهم بود: نخست، آموزش و پرورشی گسترده و پردامنه داشتن؛ دوم، آموزش و پرورش یک مرد شریف و آزاد مرد و شهروند افتخاری. معنای نخست واژه از بین نرفته است، گرچه ظاهراً در محافل آموزشی و سیاسی دچار بی‌مهری ادواری شده است. مفهوم «آموزش و پرورش لیبرال» در حال حاضر غالباً پیوند تنگاتنگی با رشته‌های علوم انسانی دارد. منظور از آموزش و پرورش لیبرال، پرورش عادات و خلق و خوی ذهنی خاصی است. با این حال، واژه ممکن است تحسین‌آمیز یا تحقیرآمیز باشد. معنای تحسین‌آمیز شامل روشن اندیشی، مدارا، یا بزرگواری (معنای اخیر بیش‌تر با کلمهٔ liberality [بخشندگی و گشاده دستی] بیان می‌شود) است که ارزش و فضیلت تلقی می‌شود. از اواخر قرن شانزدهم معنای دیگری از این واژه باب شد که تحقیرآمیز بود و لیبرال به معنای کسی شد که برای خود آزادی عمل قائل است. این واژه بستگی نزدیکی با واژهٔ libertine [مرد لاابالی و زن باره] پیدا کرد که از قرن شانزدهم هم به معنای طرفداری از آزادی عمل جنسی و فقدان توجه به قوانین اخلاقی بود و هم به معنای کسی که میل شدیدی به عقاید ضد مذهبی دارد. در

نمایشنامهٔ *اُتللو* وقتی دزدمونا به یاگو به عنوان «قبیح‌ترین و لیبرال‌ترین مشاور» اشاره می‌کند، منظورش تحسین او نیست. این معنای توهین‌آمیز از لیبرال، که جنبهٔ دشنام دارد، اکنون نیز رایج است.

معنای سوم مفهوم لیبرال، با انواعی از ارزش‌ها و فضایل اخلاقی قرابت دارد. به عبارت دیگر، یک رشته ارزش‌ها و فضایل (تسامح، پیشرفت، آزادی، فردگرایی) وجود دارند که طی قرن‌ها در پس کلمهٔ لیبرال نهفته‌اند، ولی از قرن نوزدهم خصلت «ذهن لیبرال» شمرده می‌شوند. به همین جهت، واژهٔ لیبرال برای توصیف متفکرانی مانند جان لاک یا مُنتِسکیو به کار می‌رفت که قدیمی‌تر از ظهور ایدئولوژی و کلمهٔ لیبرالیسم در اندیشهٔ اروپایی بودند. افزون بر این، واژهٔ لیبرال به علت معنای ضمنی فراخی ذهن، تسامح و مدارا، سعهٔ صدر و آزاداندیشی و بزرگواری روحی، اغلب با رفتار فلسفی همسان تلقی می‌شد. اذهان گشاده‌تر و لیبرال‌تر خصلتی فلسفی داشتند. در این معنا، فلسفه ملکه هنرها و فضایل لیبرالی تلقی می‌شد.

معنای نهایی واژهٔ لیبرال، تعیین کنندهٔ کاربرد سیاسی آن است. باید توجه داشت که در زبان اروپایی این واژهٔ سیاسی نسبتاً جدیدی شمرده می‌شود. نخستین کاربرد آشکار این واژه دلالت بر طرفداری سیاسی یا دسته‌بندی سیاسی داشت که بین سال‌های ۱۸۱۰ و ۱۸۲۰ در اسپانیا به کار می‌رفت. اصطلاح *لیبرال‌ها* برای توصیف کسانی به کار می‌رفت که گروهی بودند که به طور سنّتی با دار و دستهٔ سلطنت‌طلبان (که گاه به عنوان *سرسپردگان* به آنان اشاره می‌کردند، یعنی اشراف، روحانیون و نمایندگان ملاکان) مخالفت می‌کردند.(۱) *لیبرال‌ها*، تحت تأثیر رویدادهای فرانسه، هوادار تأسیس و ایجاد قانون اساسی غیرمذهبی و آزادی مطبوعات بودند. این واژه از سوی دار و دستهٔ سلطنت‌طلبان تا حدی جنبهٔ دشنام داشت که لیبرال‌ها را طرفداران خطرناک اصلاح‌طلبی و آزادی عمل تلقی می‌کردند. در واقع نیز، با بازگشت سلطنت مطلقه، رویدادها بر *لیبرال‌های* اسپانیایی سیطره یافتند. این معنای تحقیرآمیز واژه در اروپای پس از ۱۸۲۰ رواج عام یافت. کاستل ریگ، نخست وزیر حزب توری در بریتانیا، آن زمان به اعضای حزب ویگ[۱] با لحن گزنده‌ای به عنوان «*لیبرال‌های* انگلیسی» یا «*لیبروهای*

---

۱. Whig Party: حزب مشروطه‌خواه انگلستان.

انگلیسی» اشاره می‌کرد که گرایش‌های رادیکالی و جمهوریخواهی و عقاید انقلابی داشتند. احتمالاً به علت کاربردهای ستایش‌آمیز قدیمی‌تر واژهٔ لیبرال، این جهت‌گیری سرزنش‌آمیز دیری نپایید. در اواخر دههٔ ۱۸۵۰ واژهٔ لیبرال در انگلستان بیش‌تر به اعضای حزب گلادستون اطلاق می‌شد.

بجاست در این‌جا بگوییم که همهٔ جوامعِ اروپایی، در این جریان سیاسی خاص پیرو بریتانیا نبودند و واژهٔ لیبرال معمولاً دالّ بر عضویت در حزب ویژه‌ای نبود. چهره‌هایی نظیر گیزو، تی یرز، کُنستان و مازینی با نگرش سیاسی گسترده و فراگیر، عقایدی کلی و خوش بینانه در بارهٔ طبیعت بشر، حکومت مشروطه، نهادهای آزاد، دموکراسی محدود، و پیشرفت اجتماعی داشتند و در پیشرفت نوع بشر سهیم بودند ولی عضو حزب نبودند. این طرز تلقی سیاسی، یعنی تأکید بر برخی ارزش‌ها و فضایل خارج از قلمرو حزب، هنوز اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. بعضی افراد کاملاً بحق و کاملاً منطقی ادعا می‌کردند که نمی‌توانند عضو «حزب لیبرال» شوند، چون لیبرال *بوده‌اند*. تاریخ حزب لیبرال بریتانیا سرشار از موارد مربوط به کسانی است که حزب را ترک کرده و گاه به احزاب دیگر پیوسته‌اند، چون احساس می‌کردند که لیبرالیسم در این حزب به طور مؤثر وجود ندارد و در دسته‌بندی‌های محافظه‌کار یا سوسیالیستی بهتر وجود دارد. این امر ممکن است باعث آشفتگی و ابهام شود، اما مهم است فراموش نکنیم که غیر لیبرال لزوماً مستبد و لیبرال لزوماً آزادیخواه نبود.

بحث در بارهٔ لیبرالیسم سیاسی، از زبان یک مفسر «به معنای تهیهٔ نقشه‌ای ایدئولوژیکی از تحولات عمده‌ای است که از سدهٔ هفدهم در بریتانیا و جاهای دیگر رخ داده است.»(۲) در همبافتگی گریزناپذیری با ایدئولوژی‌های دیگر وجود دارد ـ هیچ دکترین نابی از لیبرالیسم و هیچ متنی که هستهٔ مرکزی یا متفکران اصلی لیبرالیسم را نشان دهد وجود ندارد. همچنین هیچ‌گونه مضمون لیبرالی صریح و خالی از ابهام موجود نیست. اما اندیشهٔ هسته‌ای صوری وجود دارد که در متون مختلف و برای اندیشمندان گوناگون به طور متفاوتی عمل می‌کند. دو قرن گذشته انباشته از نمونه‌های تجربه‌های لیبرالی‌اند. این تنوع لزوماً به معنای آشفتگی و نبود انسجام نیست، بلکه به معنای آن است که روند مستمری از اندیشه در درون لیبرالیسم وجود داشته است. همین استمرار اندیشه است که لیبرالیسم را یکی از فراگیرترین و برانگیزاننده‌ترین ایدئولوژی‌های جهان معاصر ساخته است.

خاستگاه‌های اندیشه لیبرالی

مباحثات متعددی در بارهٔ خاستگاه‌های لیبرالیسم وجود دارد. برخی از محققان لیبرالیسم را در زمینهٔ تاریخ دولت ـ ملت‌ها شناسایی کرده‌اند. لیبرالیسم‌های آلمانی، ایتالیایی، اسپانیایی، فرانسوی و انگلیسی در محیط‌های یکتای سیاسی و اجتماعی ـ فرهنگی رشد یافته‌اند. کوشش در راه وحدت ملی در ایتالیا و آلمان قرن نوزدهم، تأثیرات انقلاب سال ۱۷۸۹ در فرانسه و جدایی نسبی بریتانیا، همگی تعدیل کنندهٔ مشخصهٔ لیبرالیسم در این کشورها هستند. بنابراین، انسجام کلی در لیبرالیسم وجود ندارد، بلکه سنّت‌های ملی متفاوت مطرحند. ضمن آن‌که حقیقتی در این نکته نهفته است، شاید این تأکید بی‌جهت باشد.

رهیافتی دیگر، بر خصلت سنّت‌های ایدئولوژیکی لیبرالی خاص تأکید می‌کند. رایج‌ترین روش در این‌جا استدلال برای قائل شدن تمایز میان لیبرالیسم قاره‌ای [اروپا] و لیبرالیسم بریتانیایی است.(۳) معمولاً خصلت لیبرالیسم بریتانیایی را قدمت بیش‌تر و تجربی‌تر بودن آن می‌دانند. لیبرالیسم قاره‌ای بیش‌تر با عصر روشنگری فرانسه و نیز با کاربرد مفرط «عقل تجریدی» در امور بشری ارتباط دارد. پیوستگی منطقی این‌جا به دو سنّت ایدئولوژیکی متفاوت مربوط می‌شود. هر یک از آن‌ها در تاریخ‌های فرهنگی متفاوتی جای دارند. این تمایز در مورد لیبرالیسم بریتانیایی محدود می‌شود به لیبرالیسم «حقیقی» و لیبرالیسم‌های دیگری که دکترین‌های اصلاح‌طلب و تجدیدنظرخواه یا گمراه کننده‌اند. این دیدگاه‌های خاص، در مورد خاستگاه‌های نهضت لیبرالی که بسیار پیچیده‌تر و خام و ابتدایی هستند، چندان کمک کننده نمی‌توانند باشند.

رهیافت سوم در مورد خاستگاه لیبرالیسم، به پیشرفت نوعی خاص از اقتصاد توجه دارد. به قول نویسنده‌ای: «تا وقتی سرمایه‌داری وجود دارد، لیبرالیسم نیز در صُور گوناگون آن وجود خواهد داشت.»(۴) پیدایش سرمایه‌داری صنعتی را می‌توان همزمان و هم‌مرز با پیدایش لیبرالیسم ارزیابی کرد (گر چه این استدلال از هم‌مرز بودن آن با بیش‌تر ایدئولوژی‌های دیگر غافل می‌ماند). بدین قرار، لیبرالیسم به عنوان ایدئولوژی سرمایه‌داری تلقی می‌شود. این دیدگاهی است در درجهٔ اول، و نه البته منحصراً، مارکسیستی و در سطحی کلی‌تر دیدگاهی سوسیالیستی در مورد لیبرالیسم؛ تعدادی از مفسران لیبرالیسم این عقیده را دارند.(۵) از این دیدگاه، مالکیت خصوصی به طور بارزی در معبد ارزش‌ها و فضایلِ لیبرالی شکل می‌گیرد و پرورش می‌یابد. از این رو، باید نقاب

از چهرهٔ لیبرالیسم برداشت و گناهان فزون خواهانهٔ آن را نشان داد. نویسندگانی مانند آربلاستر عقیده دارند که به طور کلی، لیبرالیسم در دو قرن گذشته نفوذ زیادی داشته است.[۶] گرچه این‌گونه استدلال چشم‌اندازی بیش از اندازه محدود از لیبرالیسم عرضه می‌کند.

به عقیدهٔ من، خاستگاه لیبرالیسم در قرن نوزدهم ریشه در سنّت مشروطه‌خواهی اندیشهٔ اروپایی داشت. در سدهٔ گذشته، مشروطه‌خواهی عملاً با لیبرالیسم شناخته می‌شد. دو آیین لیبرالیسم و مشروطه‌خواهی بعدها عملاً دارای مرز مشترکی شدند. با این حال، احتیاط حکم می‌کند که بگوییم که این‌گونه همانندسازی از لحاظ تاریخی پدیده‌ای نسبتاً جدید تلقی می‌شود.

در این‌جا ضرورتی ندارد که به پیگیری ردّ سنّت بسیار پیچیدهٔ مشروطه‌خواهی اروپا بپردازیم که ریشه‌های آن در احیای قوانین رم باستان در اواخر قرون وسطی، ایده‌های مصالحه جویانه، نظریه‌های قوام یافته در بارهٔ مقاومت در نویسندگان دورهٔ اصلاح‌طلبی و ضد اصلاح‌طلبی، و مناقشات آشفتهٔ مذهبی فرانسه و جنگ داخلی انگلستان قرار دارد.[۷] غیر از این جنبش‌ها و رویدادها، اندیشه‌هایی در بارهٔ حقوق فردی، آزادی‌های فردی، توافق، جدایی قلمروهای خصوصی و عمومی داریم که حکومت محدود و متوازن و حاکمیت مردم در اروپا را به نحو فزاینده‌ای تبدیل به جریان سیاسی رایج و عمومی کردند. تناقض این‌جاست که این‌گونه اندیشه‌ها از فرقه‌های عمیقاً مستبد ولی پر سر و صدایی نظیر کالوین‌کیشی یا ژزوئیت [یسوعی] سرچشمه می‌گرفتند که در درون اکثریت مذهبی مخالف برای آزادی وجدان مبارزه می‌کردند. با این حال، بدون توسعه دو جریان دیگر، اندیشهٔ مشروطه‌خواهی یک بُعدی می‌ماند: یکی عصر روشنگری و فرزندان آن در فرانسه، انگلستان و اسکاتلند؛ و دیگری انقلاب‌های ایالات متحد آمریکا، که نقطهٔ اوج آن‌ها اعلامیه استقلال در ۱۷۷۶ و انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ بود.

پیام عصر روشنگری، استفادهٔ کامل و تجربی از عقل در امور انسانی بود. الهیات، علم اقتصاد، علم سیاست، قانون و فلسفه سخت تحت تأثیر این جریان قرار گرفتند. تا مدت‌ها استبداد در مذهب و سیاست قدرت مطلق و بلامنازعی داشت. در فلسفه، روش‌های روشنگری در اندیشه‌های اندیشمندانی مانند دکارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) و هابز (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸) انعکاس یافت. به نظر دکارت هیچ چیز پذیرفتنی نبود مگر آنکه خرد

فردی آن را قابل دفاع بداند. آثار عصر روشنگری اغلب در جوامع گوناگون به چشم می‌خورند. برخی نظریه‌پردازان معاصر مانند فون هایک در واقع تمایز شدیدی میان آثار عصر روشنگری در قارهٔ [اروپا] و در اسکاتلند قائل هستند. در اسکاتلند، فرزند اصلی مکتب اسکاتلند اقتصاد سیاسی بود که پرآوازه‌ترین نمایندگان آن آدام اسمیت و آدام فرگوسن بودند. آدام فرگوسن کاربرد خرد را به صورتی متوازن، شکاکانه، تجربی و محدود قبول داشت. در اندیشهٔ آلمانی و فرانسوی، داعیه‌های خرد بلندپروازانه‌تر بود.

انقلاب‌های آمریکا و به ویژه فرانسه ایده‌های بسیاری در مورد حاکمیت مردم، حقوق طبیعی، توافق و قرارداد اجتماعی را در معرض توجه شدید سیاسی قرار دادند. به‌نظر می‌رسید که آرمانگرایی کسانی نظیر تام پین، که خطوط کلی طرح‌های اتوپیایی را برای جوامع قراردادی بر اساس برابری فردی، حقوق و آزادی‌ها ترسیم کرده بودند، به ثمر نشسته است. رفته رفته اسناد و لوایح گوناگون مربوط به قانون اساسی در سراسر اروپا منتشر شد. انگیزهٔ این نهضت تا امروز پایان نگرفته است. نکته‌ای که باید در این‌جا یادآور شد این است که فقط بیست سال پس از انقلاب کبیر فرانسه، ما با کلمهٔ «لیبرال» برخورد می‌کنیم که برای دسته‌بندی‌های معینی یعنی *لیبرال‌های* اسپانیایی باب شد که تحت تأثیر رویدادهای فرانسه قرار گرفته بودند. همچنین اردوکشی‌های ارتش‌های انقلابی جمهوری فرانسه در دهه‌های ۱۷۹۰ و ۱۸۰۰ به رواج این اندیشه‌ها در قارهٔ اروپا کمک کردند.

با وجود این، میراث انقلاب فوق‌العاده مبهم بود. دیدگاه متعادل‌تر مشروطه‌خواهی خود را در ستیز با اندیشه‌های رادیکال‌تر *پابرهنه‌ها* می‌دید، یعنی کسانی که طرفدار دموکراسی مشارکتی مستقیم و گاه نظریه‌های کمونیستی در بارهٔ مالکیت بودند. بنژمن کُنستان، نمایندهٔ اصلی مسلک مشروطه‌خواهی لیبرال میانه‌روتر، به نظریات افراطی‌تر طرفداران مداخلهٔ دولت در زمان انقلاب و به ویژه ژان ژاک روسو و نظریهٔ او در بارهٔ «ارادهٔ عمومی» انتقاد می‌کرد.[۸] نویسندگان لیبرال بعد از جنگ جهانی دوم مانند ج. ل. تالمون از قضاوت کنستان در قرن بیستم هواداری کرده‌اند.[۹] بدین قرار در فرانسه، پس از انقلاب، عقیدهٔ لیبرالی میان طرفداران رادیکال مداخلهٔ دولت و لیبرال‌های مشروطه‌خواه تقسیم می‌شد.[۱۰] در بریتانیا نیز این عقیده میان ویگ‌ها و رادیکال‌ها تقسیم می‌گردید.

با نزدیک شدن به دههٔ ۱۸۲۰ و ۱۸۳۰، رفته رفته با ایدئولوژی لیبرالی خودآگاه

روبرو می‌شویم. در این نقطه مشروطه‌خواهی به لیبرالیسم توجه دارد. در اندیشهٔ بریتانیا و اروپا، دورهٔ شکوفایی لیبرالیسم مقارن است با رشد صنعتی‌شدن و گسترش بازارهای کالا، سرمایه و کار. برخی متفکران لیبرال معاصر هنوز با حسرت چشم به‌گذشته دارند؛ یعنی به عصر طلایی لیبرالیسم در نیمهٔ سدهٔ نوزدهم که تقریباً تاریخ آن در بریتانیا به «قانون رهایی کاتولیکی» سال ۱۸۲۹ تا عهدنامهٔ تجارت آزاد با فرانسه در سال ۱۸۶۰ باز می‌گردد.

دههٔ ۱۸۷۰ را گاه آغاز افول یا تغییر اساسی در لیبرالیسم دانسته‌اند. از این دیدگاه، لیبرالیسم جای به جمع‌گرایی داد، گرچه، چنان که در بخش‌های بعدی خواهیم دید، همه با این ارزیابی موافق نیستند. در اروپا، اندیشه‌های لیبرالی در فرانسه از دههٔ ۱۸۵۰ و در آلمان از دههٔ ۱۸۷۰ با ظهور بیسمارک رو به افول نهاد.[۱۱] طولانی‌ترین دورهٔ فعالیت مؤثرِ سیاسی و اقتصادی آن در بریتانیا بود. تاریخ اندیشه لیبرالی در بریتانیا در شکل حزب لیبرال به دههٔ ۱۸۴۰ تا سال ۱۹۲۲ باز می‌گردد؛ یعنی زمانی که آخرین نخست‌وزیر انگلستان، دیوید لوید جُرج که لیبرال دانسته می‌شد، از مقام خود سقوط کرد. شکلی از حزب لیبرال در بریتانیا تا امروز نیز به حیات خود ادامه داده است. هواداران لیبرالیسم بیش‌تر پس از این دوره در خارج از حزب لیبرال بوده‌اند؛ در واقع طرفداران لیبرالیسم در حال حاضر بیش‌تر در سایر دسته‌های سیاسی هستند تا در خود حزب لیبرال.

بر مبنای این بررسی اجمالی از خاستگاه‌های لیبرالیسم در ایدهٔ مشروطه‌خواهی برخی از انگیزه‌های نهفته در پس ایده‌های حقوقی، آزادی‌ها، محدودیت قدرت و تسامح، از منابعی عمیقاً مستبدانه نشئت می‌گیرند. هیچ کس نمی‌تواند بی‌درنگ چه یسوعیان و چه کالوین‌کیشان را هوادار تسامح یا آزادی فردی توصیف کند. منتها غالباً همین اقلیت‌های ناشکیبا و کوته‌فکر و متعصب بودند که برای با چنگ و دندان حفظ کردن استقلال خود در محیط‌های دشمن و جستجوی استدلال‌هایی برای توجیه استقلال خود، منشأ بیان اندیشه‌هایی شدند که به‌گفتهٔ دانشمندی: «نظریهٔ آزادی سیاسی را مطرح کردند که نیای بلا فصلِ دکترین‌های پیروز در سال ۱۶۸۸ بود و از طریق جان لاک، نیای آن‌ها در ۱۷۸۹ شد.»[۱۲] حتی مُبلّغان و هواداران حاکمیت مردم نیز دموکرات‌ها نبودند. جان لاک گرچه زمینه را برای بحث در بارهٔ حاکمیت اکثریت آماده کرد، کم‌ترین علاقه‌ای به گسترش این فکر تا حد رأی‌گیری عمومی، انتخابات ادواری یا

حتی برتری نظام پارلمانی نداشت. بدین قرار، در مورد رشد مشروطه‌خواهی و لیبرالیسم عواملی عمیقاً تصادفی دخیل بودند.

ماهیت لیبرالیسم

ما در این بخش، برخی مکاتب اندیشهٔ لیبرالی و آزادیخواهی را بررسی خواهیم کرد، گرچه در بارهٔ نمایندگان اصلی و اندیشمند لیبرالیسم بحث‌هایی وجود دارد. مثلاً هربرت اسپنسر متفکر اواخر سدهٔ نوزدهم، هم به عنوان فرد بزرگی ذکر شده که لیبرالیسم قرن نوزدهم در وجود او خلاصه شده است و هم به عنوان «تک رو و خود مدار» کاملی که در خارج از جریان اصلی اعتقادات قرار داشته است.(۱۳) در مورد اشخاصی نظیر جان لاک، آدام اسمیت، جرمی بنتام، آلکسی دوتوکویل، ایمانوئل کانت، جان استوارت میل و اخیراً فریدریش فون هایک و جان راولز نیز چنین سرنوشت متناقضی وجود داشته است؛ بنابراین، کوشش برای جداسازی متفکران اصلی لیبرال وظیفه خطیری است و ما نیز این کار را نخواهیم کرد.

بعضی نظریه‌پردازان به دکترینِ جداگانه و روشنی از لیبرالیسم پی برده‌اند. با وجود این، عمومی‌ترین و مشترک‌ترین خط تفسیر سعی کرده است تا چارچوب مکاتب لیبرالیسم را مشخص سازد. به عقیدهٔ ما مکاتب متفاوتی از اندیشهٔ لیبرالی وجود دارد و ما در طی سطور کتاب خود خواهیم کوشید تا از آن‌ها به عنوان وسیله‌ای برای روشن کردن سنّت بسیار پیچیدهٔ مطلب استفاده کنیم. دو مکتب اصلی که بررسی خواهیم کرد عبارتند از لیبرالیسم کلاسیک و لیبرالیسم اجتماعی یا جدید.(۱۴)

پیشینه و پس‌زمینه لیبرالیسم کلاسیک پیچیده است. جریانی اصلی، به ویژه در بریتانیا، به طرفداران حزب ویگ‌ها یا ویگیسم مربوط می‌شود. در سراسر قرن نوزدهم، مکتب ویگیسم به نحو فزاینده‌ای با مکتب محافظه‌کاری قرین بوده است. به علت آنکه خود لیبرالیسم کلاسیک موجودیت ساده و مستقلی نداشت، در درون دسته‌های محافظه‌کار فعالانه رشد کرد. ویگیسم در بریتانیا پس از سال ۱۶۸۸ اهمیت و آوازه یافت. در آن زمان اشتغال فکری اصلی ویگ‌ها هواداری از برتری نظام پارلمانی، حمایت از حکومت قانون و دفاع از مالکیت ارضی بود. بسیاری از آن‌ها عمیقاً به اسطورهٔ قانون اساسی باستان و حقوق بنیادی ذکر شده در آن دلبستگی داشتند. برخی دیگر، از مفاهیم آزادی مطبوعات و بیان به عنوان حقوق اساسی پشتیبانی می‌کردند.

قانون اساسی باستانی اندیشه‌ای بود که توسط شخصیت‌های مشهور حزب ویگ نظیر ویسکونت مولس وورث اشاعه یافته بود که عقیده داشت یک قانون اساسی باستانی بریتانیایی وجود داشته که سابقهٔ آن به آنگلوساکسون‌ها و احتمالاً به گوت‌ها و حتی به مردم شهر ترویا باز می‌گردد.(۱۵) باید افزود که قانون اساسی باستانی، حقوق طبیعی لاک را دربر نداشت، بلکه بیش‌تر حاوی حقوق مرسوم دوران بسیار کهن می‌شد که کاربرد طولانی و قدیمی آن را موجه می‌ساخت. بسیاری از ویگ‌ها معتقد بودند که در حمایت از این حقوق در مقابل هرگونه بازگشت به خودکامگی و استبداد مطلقه که مورد تمایل خاندان استوارت بود می‌باید هوشیاری به خرج داد. البته قرار بود که قدرت سلطنتی حفظ شود ولی در حدی مشروط و محدود در چارچوب قانون اساسی متعادل که مستلزم مشروط کردن قدرت با توازن عقلانی مؤلفه‌ها بود. ویگیسم در واقع معرّف اختلاط عجیبی از دفاع از امتیازات همراه با مقاومت در برابر حکومت استبدادی بود. ویگ‌ها به رأی‌گیری محدود عقیده داشتند، و بر خلاف توری‌ها [حزب توری] از انقلاب فرانسه درس‌ها آموخته بودند. با این حال، حتی تا سال ۱۸۳۲ رأی را امتیازی محدود می‌دانستند نه یک حق.

ویگیسم از زمان انقلاب فرانسه شروع به رشد کرد. دسته‌بندی‌های قدیمی ویگ هنوز با اندیشه‌های قانون اساسی باستانی احساس نزدیکی می‌کردند. ویگ‌های جان لاک هرگز بین دههٔ ۱۶۸۰ و ۱۷۷۶ به راستی جا پای بیش‌تری به دست نیاوردند.(۱۶) دیگران رفته رفته با ثروت بازرگانی، روشنگری و پیشرفت احساس نزدیکی و آشنایی کردند. آدام اسمیت جزو ویگ‌های خوشبین و دیوید هیوم جزو ویگ‌های بدبین محسوب می‌شدند. چهره‌هایی نظیر ادموند برک هم بودند که، به رغم ستایش از توافق ۱۶۸۸، نه با قانون اساسی باستانی ویگ‌ها احساس نزدیکی می‌کردند و نه با مواضع لاک، هیوم یا اسمیت. انقلاب فرانسه عاملی شتاب دهنده بود. اندیشه‌های ویگ‌های قدیمی هنوز باقی بود اما شکل‌های جدید گفتمان پرورش می‌یافت و رشد می‌کرد: اندیشه‌های تجارتی آدام اسمیت؛ کاربرد منظم جرمی بنتام از فایده‌باوری؛ و تلخیص رادیکال پرایس و پریستلی از زبانِ جان لاک.

تام پین نخستین و مؤثرترین صدای رادیکالیسم بود که می‌کوشید حوادث سال‌های ۱۶۸۸ را با ۱۷۸۹ پیوند دهد. کتاب *حقوق انسان*[1] او در بریتانیا با استقبال وسیع عامهٔ

---

1. Tom Paine, *Rights of Man* (1791).

مردم روبرو شد. نویسندگان مهم دیگری که در این مضمون تحقیق می‌کردند عبارت بودند از جوزف پریستلی، ریچارد پرایس، جیمز مکینتاش، ویلیام گودوین، مری وولستن کرافت و پرسی شلی. هستهٔ مرکزی این رادیکالیسم، تفسیر کتاب دو *عهدنامه*[1] (۱۶۸۹) جان لاک و کتاب *قرارداد اجتماعی*[2] (۱۷۶۲) ژان ژاک روسو بود، گرچه زبان تام پین ظاهراً پژواک نیرومندتری از مساوات طلبان دههٔ ۱۶۴۰ بود. تز اساسی آن‌ها همان عقیدهٔ معروف بود که حاکمیت به سلطنت و به دار و دستهٔ اشراف ممتاز تعلق ندارد بلکه متعلق به مردم است. دولت‌ها فقط باید بر اساس رضایت تمام مردم حکومت کنند، رضایتی که به گفتهٔ جان لاک در فصل نهایی کتاب او به نام *عهدنامهٔ دوم*،[3] می‌توانست سلب و پس گرفته شود. حقوق طبیعی مردم می‌بایست نظیر آمریکا و فرانسه به صورت اسناد قانون اساسی تدوین و حفظ شود. همین رادیکالیسم بود که راه را برای عصر بزرگ ایجاد قانون اساسی و لوایح حقوقی هموار ساخت.

از دههٔ ۱۷۹۰ تا دههٔ ۱۸۲۰، بیش‌تر رادیکالیسم بریتانیا بر مضمون اصلاحات پارلمانی و انتخاباتی متمرکز بود و این امر بیش‌تر بر عهدهٔ گروه‌هایی نظیر «انجمن خبرنگاران لندن» (تأسیس در سال ۱۷۹۲) قرار گرفت. زبان این گروه‌ها، مانند زبان تام پین، مبتنی بر حقوق طبیعی و نظریه حاکمیت مردم بود. انجمن خبرنگاران لندن و گروه‌های وابسته به آن در ۱۷۹۴ طرح تهیهٔ یک قانون اساسی ملی را بر اساس الگوی انقلاب فرانسه تهیه کردند. این کار به بازداشت رهبران آن‌ها هورن توک، جان تل ول و تامس هاردی به اتهام خیانت به کشور انجامید. نزاع میان فرانسه و بریتانیا در آن زمان به مشکوک شدن دولت دامن زد و با وجود تبرئه شدن رهبران انجمن، آن‌ها در معرض خطر بودند و پیوسته بیم داشتند که مبادا دوباره بازداشت شوند. این اقدام دولت از تأثیر عملی نهضت کاست و حساسیت آن را کاهش داد. با وجود این، رادیکال‌ها واژگانی برای سخن گفتن از حقوق دموکراتیک و طبیعی حاکمیت مردم به وجود آوردند که در قرن بعد وارد نهضت‌های رو به رشد کارگری و سوسیالیستی شد و در جریان اندیشهٔ لیبرالی نیز باقی ماند.(۱۷)

اصول و اعمال ویگ‌ها و رادیکالیسم هر دو در طی سدهٔ نوزدهم لیبرالیسم کلاسیک را تغذیه کردند. لیبرالیسم کلاسیک آمیزهٔ خاصی از اندیشه‌ها و استراتژی‌ها در بارهٔ

1. *Tow Treatises*. 2. *Social Contract*. 3. Second Treatise.

چگونگی بهترین راه تحصیل آزادی یا دفاع از آن است. برخی عناصر اصول ویگ وابستگی بسیار نزدیکی با محافظه‌کاری پیدا کرده‌اند. بسیاری از ویگ‌های قدیمی در مورد روح جدید صنعتی و بازرگانی که بسیاری از لیبرال‌ها بیان کنندهٔ آن بودند احساس ناراحتی فزاینده‌ای داشتند. شخصیت‌های حزب لیبرال در بریتانیا نظیر برایت و کابدن در دههٔ ۱۸۴۰، نفرت شدیدی نسبت به امتیازات اشراف زمیندار، چه وابستگان به حزب توری و چه حزب ویگ، داشتند. آن‌ها بسیاری از بدبختی‌ها و گرفتاری‌های بریتانیا را به این طبقه نسبت می‌دادند و مالکیت آن‌ها بر مناطق وسیع را که از توسعه طبقه‌ای از خرده مالکان آزاد ناشی شده بود مسبب بدبختی‌های کشور می‌دانستند. در واقع استدلال فوق به سدهٔ هفدهم میلادی باز می‌گشت.

لیبرالیسم کلاسیک، بر خلاف ویگ‌ها وحدتی رسمی داشت. این مکتب آشکارا اعتقاد خود را به آیین فردگرایی ابراز می‌کرد. فردگرایی را می‌توان به عنوان آیینی سیاسی و اخلاقی تعریف کرد که به ستایش ارزش موجودیت فردی انسان می‌پردازد. ثانیاً، این لیبرالیسم از آزادی و حق برابر کلیهٔ افراد در استفاده از آزادی دفاع می‌کرد. این آزادی به طور سنّتی به نحوی منفی، یعنی به عنوان آزادی از زورگویی مستبدانه درک می‌شد. یکی از عرصه‌هایی که آزادی در آن بیش از همه مورد تقاضا بود، عرصهٔ اقتصاد بود. آزادی اقتصادی برای ارضای موجودات بشری و تحقق منافع آن‌ها مناسب‌تر تلقی می‌شد. یک اقتصاد آزاد که همه به طور نسبی حقوق برابری از لحاظ تولید و مصرف داشته باشند، مستلزم آن است که دولت حداقل وظایف، نظیر حفظ حکومت قانون، نظم داخلی، دفاع از مالکیت خصوصی و امنیت را بر عهده داشته باشد. از این رو، دولتی که زیاده از حد از خود شور و اشتیاق نشان دهد چندان مورد اعتماد نیست. شدیدترین حمایت از این استدلال را می‌توان در بریتانیا بین سال‌های ۱۸۳۰ تا ۱۹۱۴ پیدا کرد. برجسته‌ترین نمایندگان آن عبارتند از مکتب اقتصاد سیاسی کلاسیک، فایده‌باوران، مکتب اقتصادی منچستر، بسیاری از نظریه‌پردازان فردی مانند جان استوارت میل، هربرت اسپنسر و هنری سیج ویک. در اروپا این‌گونه اندیشه‌ها گرچه ارتباط کم‌تری با اقتصاد سیاسی داشتند متعلق به کسانی نظیر بنژمن کُنستان، گیزو، شارل دورموزا، ماتزینی، الکسی دوتوکوویل، و ویلهلم فون هومبولت بودند.

استدلال شده است که این صورت لیبرالیسم در سال ۱۹۱۴ از میان رفته است.

جُرج دنجرفیلد در کتاب خود به نام مرگ عجیب *انگلستان لیبرال*[1] در بارهٔ بریتانیای سال ۱۹۱۰ می‌گوید: «از این بار سنگین قابل احترام، همانند نوعی گونی، شانه خالی می‌کرد و شانه‌هایش را بالا می‌انداخت. گویی می‌خواست از شرّ لیبرالیسم آن خلاص شود.»(۱۸) با این حال، گزارش‌های مربوط به ورشکستگی و مرگ لیبرالیسم زیاده از حد گزافه گویانه بوده‌اند. در عصر بعد از سال ۱۹۴۵ و به ویژه در اواخر دههٔ ۱۹۷۰، لیبرالیسم به هیچ وجه از میان نرفته بود. حتی بعضی این جسارت را داشته‌اند که آن را «عصر روشنگری جدید»(۱۹) بنامند. این شکل جدید لیبرالیسم کلاسیک، نظیر گوناگونی قرن نوزدهم، دیدگاه‌های متفاوتی را دربر می‌گیرد. مشهورترین آن‌ها دیدگاه‌های مکتب اقتصادی اتریش است که پرآوازه‌ترین فرزند آن فون هایک است؛ همچنین مکتب شیکاگو با شهره‌ترین نمایندهٔ آن میلتون فریدمن؛ مکتب ویرجینیا با کارجیمز بوکانان؛ و تعدادی نویسندگان و فیلسوفان منفرد مانند آین رند و رابرت نوزیک. در بریتانیا، حامیان آن هم دانشگاه‌ها بوده‌اند و هم سیاستمداران، و هم گروه‌های تحقیقاتی و تبلیغاتی نظیر «مؤسسهٔ امور اقتصادی».

از اواخر دههٔ ۱۸۸۰ چنین به نظر می‌رسید که لیبرالیسم مسیر خود را تغییر می‌دهد.(۲۰) مباحثات عالمانهٔ زیادی، به ویژه در بریتانیا، در بارهٔ این موضوع انجام می‌گیرد.(۲۱) بعضی‌ها مایل به انکار این مطلب هستند که لیبرالیسم جدید به راستی لیبرال بوده است. لیبرالیسم جدید به طور رسمی خود را «فردگرایی اجتماعی» می‌دانست: هر چه برای فرد خوب بود برای کل جامعه نیز خوب تلقی می‌شد. اتمیسم دیدگاه کلاسیک رسمی از لحاظ اخلاقی و جامعه شناختی ساده‌لوحانه دانسته شد. می‌بایست در بارهٔ عواقب اجتماعی صنعتی شدن در سطح گسترده‌تری بحث می‌شد و نمی‌بایست به احسان و نیکوکاری فردی واگذار می‌گردید. فقر، بی‌کاری و بیماری فقط به افراد مربوط نمی‌شدند بلکه مسائلی مشترک و اجتماعی بودند که بحث در بارهٔ آن‌ها از قابلیت‌های فردی فراتر می‌رفت. افزون بر این، آزادی فقط به زندگی افراد تنها مربوط نمی‌شد بلکه مسئله‌ای بود که عملاً با زندگی شهروندی اصیل و شریف قرابت پیدا می‌کرد. شهروندان باید برای امکان مشارکت در یک زندگی ارزنده و مفید از امکانات اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی برخوردار باشند. بیش‌تر احزاب سوسیالیست

1. George Dangerfield, *The Strange Death of Liberal England,* 1910.

اصلاح‌طلب اروپا در قرن حاضر این اندیشه‌ها را داشتند. لیبرالیسم جدید با چهره‌هایی نظیر ت. ه. گرین، ل. ت. هابهاوس و ج. آ. هابسن از دهۀ ۱۸۸۰ تا ۱۹۱۴ شناخته می‌شود. در واقع این اندیشه به شیوه‌های گوناگون خصلت اساسی جریان‌های کلی دموکراتیک اجتماعی بریتانیا و سایر کشورهای اروپای غربی را از دهۀ ۱۹۳۰ تا اوایل دهۀ ۱۹۷۰ شکل می‌دهد. با این حال، باید توجه کنیم که گوناگونی‌هایی در درون این لیبرالیسم دموکراتیک اجتماعی جدید وجود دارد که دانشمندان اخیراً شروع به بررسی آن کرده‌اند.(۲۲)

بحث پیچیده و حل ناشده‌ای در بارهٔ رابطهٔ میان لیبرالیسم کلاسیک و جدید باقی مانده است. نظرگاه نخست آن است که لیبرالیسم کلاسیک دکترین خالصی بود که لیبرالیسم جدید شبه سوسیالیستی به آن خیانت کرده است. در مورد موضوع افول و خیانت تفسیرهای دیگری نیز وجود دارد. ج. ه. هالوول ورشکستگی و مرگ لیبرالیسم یکپارچه را معلول از دست رفتن محتوای اخلاقی آن می‌دانست. احترام مذهبی به روح فردی به علت نسبی‌گرایی اخلاقی از بین رفته است.(۲۳) رایج‌ترین خط در میان مورخان تا دهۀ ۱۹۷۰، لیبرالیسم را دارای دو چهره می‌دانست: یکی فردگرایی و دیگری جمع‌گرایی. لیبرال‌های جمع‌گرای جدید، لیبرالیسم را با نیازهای عصر جدید سازگار کرده‌اند و بنابراین، تغییراتی بنیادی در ایدئولوژی رخ داده است. در دو دهۀ اخیر این اندیشه را بررسی و موشکافانه نقادی کرده‌اند.(۲۴) استدلال شده است که به راستی هیچ‌گونه تقسیمی میان لیبرالیسم کلاسیک و جدید وجود نداشته است. هر دوی آن‌ها بخشی از آیینی واحد بوده‌اند.(۲۵)

لیبرالیسم کلاسیک فقط با لیبرالیسم جدید آشتی و مصالحهٔ مجدد نکرده است. این اصطلاح‌شناسی حرکت عمیق و ظریف درون اندیشهٔ لیبرالی را مبهم می‌سازد. اندیشه‌های رسمی جوهر خود را از بافت‌ها و شرایط متفاوتی اخذ کرده‌اند. آن‌ها پیوسته و بارها در کار بوده‌اند. هیچ‌گونه تغییرات بنیادی وجود نداشته، بلکه رشد و پیشرفت سیّالی از تفسیرها حول برخی ایده‌ها جریان داشته است. بسیاری از این ایده‌های رسمی را سایر نهضت‌های سیاسی کاویده و کشف کرده‌اند. نکتهٔ آخر این که بیش‌تر این تغییر در خصلت لیبرالیسم، عنصری درونی در ایدئولوژی بوده است و از خارج تحمیل نشده بود. بسیاری از ایده‌هایی که در لیبرالیسم کلاسیک مطرح بودند، به حدی انعطاف داشتند که لیبرال‌های جدید از آن سود می‌جویند. در نتیجه، لیبرال‌ها در دولت رفته رفته

خود را در حال اجرای اقداماتی یافتند که به طور روزافزونی احساس می‌کردند از لحاظ اصول اساسی ناراحت کننده است. چنان که در بخش‌های بعدی خواهیم دید، غالباً دلایلی هم برای مخالفت و هم برای حمایت از قانونگذاری وجود داشت.

گرچه تمایزی میان لیبرالیسم کلاسیک و جدید ترسیم شده بود، این امر به دو دلیل مهم، قطعی نبود. اولاً مکاتب لیبرالیسم کاملاً متمایز نیستند. به نظر می‌رسد که استدلال‌های لیبرالیسم کلاسیک تا حدی درون لیبرالیسم جدید شکل گرفته و رشد کرده است؛ بنابراین، مراحل گذارهای ناگهانی وجود ندارد. نکتهٔ دیگر این است که متفکران لیبرال در داخل مکتبی یگانه دقیقاً با هم هماهنگی ندارند. مشغولیات ذهنی فکری و اخلاقی لیبرال‌های کلاسیک غالباً متفاوت است. در واقع در آن زمان به نظر می‌رسید که این متفکران به ایدئولوژی‌های متفاوتی تعلق دارند. دیوید هیوم، آلکسی دوتوکوویل، ادموند برک و فریدریش فون‌هایک را می‌توان هم جزو لیبرال‌ها و هم جزو محافظه‌کاران دانست. ل. ت. هابهاوس، ج. آ. هابسون، جان دیویی و جان راولز را نیز می‌توان هم در شمار لیبرال‌ها و هم سوسیالیست‌ها طبقه‌بندی کرد. هیچ چیز آشفته کننده‌ای در این امر نباید وجود داشته باشد.

فردگرایی

تعمیم دادن ماهیت انسان از دیدگاه لیبرالی دشوار است، و این تا حدی از آن روست که گزارش‌ها و دلایل بسیار گوناگون و پیچیده‌اند. با وجود این، مفهومی وجود دارد که پیوسته در بحث لیبرالی خودنمایی و همانند ترجیع‌بند مهمی عمل می‌کند. این مفهوم، فردگرایی است. لیبرال‌ها رسماً معتقد به فردگرایی بوده و هستند. فردگرایی هستهٔ مابعدالطبیعی و هستی‌شناسی اندیشهٔ لیبرالی و شالودهٔ وجود اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است. فرد، هم حقیقی‌تر از جامعه و هم مقدم بر آن است. این تقدم به طور متفاوت تفسیر شده است، و می‌تواند طبیعی یا اخلاقی باشد.[۲۶] ارزش‌ها نیز به فرد بستگی دارند. فرد معیار و ملاک اخلاق و حقیقت است. بنابراین، فردگرایی به نوعی مساوات‌طلبی گرایش دارد. هر شخص به صورت ارزشی برابر نگریسته می‌شود.

با این حال، ایده‌های مربوط به برابری و فردگرایی چیز زیادی در بارهٔ دیدگاه‌های بنیادی‌تر لیبرال‌ها به ما نمی‌گویند. کم‌ترین آشنایی با آثار لیبرالی، تمایزات میان انواع فردگرایی را نشان می‌دهد. جان دیویی، فیلسوف لیبرال آمریکایی، تنها کسی نبود که در

کتاب خود به نام *فردگرایی - کهنه و نو*[1] به تفکیک میان «فرد انتزاعی» لیبرالیسم اولیهٔ قرن نوزدهم و درک مشترک‌تر از فرد در لیبرالیسم اجتماعی پرداخت.(۲۷) فون هایک از این تفکیک به صورتی متفاوت در رساله‌اش به نام «*فردگرایی: حقیقت و دروغ*»[2] سود جسته است، او در آن‌جا به تفکیک فردگرایی عقلانی (در نویسندگانی مانند ویلهلم فون هومبولت و جان استوارت میل) از فردگرایی حقیقی (که بیش‌تر در خط سنّت‌ها و قراردادهای جامعه بازاری است)، پرداخته است.(۲۸) به نظر هایک، فردگرایی صرفاً عقلانی، ناممکن و غیرعملی است. این‌گونه تفکیک‌ها کمابیش در اکثر آثار مربوط به لیبرالیسم وجود دارند و مشترکند.(۲۹)

در طرح لیبرالی کلاسیک، «فرد» معمولاً به عنوان موجود منفرد در خود محصور و «بسته در ذهنیت خویش»(۳۰) فهمیده می‌شود. حدود تن حدود فرد را تشکیل می‌دهد. فرد، بنا به حق طبیعی، صاحب تن خویش است. این تصور کلی غالباً نظریهٔ «مالکیت فردگرایانه» را تداعی می‌کند، بدین معنا که هر شخص «مالک» بدن خود و استعدادهای آن است و چیزی به جامعه تعلق ندارد. کالاهایی که هر شخص تولید می‌کند، ادامهٔ حقوق مالکیت بدن او دانسته می‌شوند.

امیال و علایق فرد حاکمیت دارند. عقل ابزاری برای دستیابی به امیال هر فرد است. هر شخص از امیال و سوداهای خویش الهام و انگیزه می‌گیرد، و بنابه تعریف، بهترین داور علایق و منافع خویش است. از این لحاظ، نهادها باید از داوری به جای فرد پرهیز کنند. هیچ‌گونه مسئولیت جمعی یا نهادی وجود ندارد، چون فقط افراد هستند که می‌توانند مسئول خود باشند. یگانه نیکی، نیکی فردی است.

با این حال، تنوعات و گوناگونی‌های ممکن متعددی در مضمون فوق وجود دارد. ناب‌ترین و یکپارچه‌ترین و استوارترین شکل فردگرایی، «فردگرایی غیرتصنعی» است. هیچ اخلاق یا دکترینی وجود ندارد که بتواند فرد را مجبور کند. هیچ کس نمی‌تواند چیزی را به او تحمیل کند، چون او منطقاً منبع همهٔ ارزش‌هاست. این مستلزم تمامیت فردیت و خودمختاری است. مطلقاً هیچ امکانی در این‌جا برای تدوین نظریه‌ای از منافع و مصالح عمومی وجود ندارد. ثمرهٔ نهایی چنین دکترینی را می‌توان در آنارشی یا

1. John Dewey, *Individualism - Old and New*.
2. "Individualism: True and False".

هرج و مرج‌طلبی فردگرایانه پیدا کرد که بهترین نمونهٔ اروپایی آن ماکس استیرنر است که نظریه‌های او را در فصل پنجم بررسی خواهیم کرد.

چنین استدلالی نه می‌تواند طرفدار حقوق مالکیت باشد نه حتی اقتصاد بازار. با این حال، باید تأکید کرد که این جهت منطقی استدلال فردگرایانه است. بسیاری از لیبرال‌ها ناگهان در برابر این نتیجه‌گیری‌ها توقف می‌کنند، اما افراد دیگری هم هستند که به آن احساس نزدیکی می‌کنند و با گام‌های گرچه لرزان به آستانهٔ آنارشیسم می‌رسند. برخی اندیشه‌های اخیر آزادیخواهانه، گرچه خود را به لیبرالیسم می‌بندند، ولی بهتر است در بارهٔ آن‌ها زیر چتر آنارشیسم بحث کرد. به نظر بعضی نویسندگان مانند مورای راتبارد این مکتب را با اصطلاح عام «سرمایه‌داری هرج و مرج طلب» یا «آنارکوکاپیتالیسم» باید شناخت.(۳۱) در بریتانیای اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم برخی از مریدان افراطی هربرت اسپنسر مانند آبرون هربرت و وورد‌ث وورث دانیس تورپ نیز از طریق فردگرایی خود وابستگی نزدیکی با آنارشیسم و هرج و مرج‌طلبی پیدا کرده‌اند.

به قول یکی از معاصران، آبرون هربرت، «همان آقای هربرت اسپنسر بدون هربرت است.»(۳۲) هربرت حتی عمیقاً از فردگرایی «انجمن دفاع از آزادی و مالکیت» انتقاد می‌کرد و می‌گفت: «کمی گرم‌تر به خواهر عزیز مالکیت دلبسته است... تا به خواهر عزیز آزادی.»(۳۳) او نگران و دلمشغول آزادی فرد شد، ضمن آنکه از دولت اختیاری و مالیات داوطلبانه پشتیبانی می‌کرد که رنگ و بوی سرمایه‌داری هرج و مرج‌طلب کنونی را داشت. او همچنین دیدگاه‌های بعدی اسپنسر را محافظه‌کارانه می‌دانست و در حسرت آرمانگرایی کتاب اولیه اسپنسر به نام *ایستایی‌شناسی*[1] بود. در آمریکا آین‌رند به آزادی کامل‌تری برای فرد و متمایز از دیدگاه فلسفی عقیده داشت. به نظر رند زندگی خردمندانه این بود که هر فرد از خودخواهی ناب خود پیروی کند. پیش‌فرض‌های فلسفی این عقیده در نزد رند، استفادهٔ عجیب او از اندیشهٔ ارسطو و تام پین بود. چنان که یکی از نویسندگان جدید گفته است، [به نظر رند] «هدف انسان در زندگی تحقق بخشیدن به امیال خویش است و اگر بخواهد خود را قربانی دیگران سازد، آن هم به خاطر موجودی توهّمی به نام «جامعه»، از این هدف منحرف شده است.»(۳۴) رند این ایده را در مسلکی به نام «فضیلت خودخواهی» مطرح کرده بود.(۳۵) زندگی و بقای خود

---

1. Spenser, *Social Statics*.

فرد یگانه معیار ارزش محسوب می‌شوند؛ بنابراین، خودخواهی یگانه بنیاد اخلاق است. زندگی عاقلانه منحصراً مبتنی بر منافع شخصی و خودپرستی است. دگرخواهی و نوعدوستی در واقع همنوع‌خواری به شمار می‌رود. سرمایه‌داری یگانه نظامی است که امکان این‌گونه زندگی را به حداکثر فراهم می‌سازد. از این رو، رند عقیده داشت که لیبرال‌ها «باید در راه سرمایه‌داری مبارزه کنند، نه به خاطر هدفی «عملی»، نه به خاطر هدفی «اقتصادی»، بلکه با غروری به حق و موجه به خاطر هدفی *اخلاقی*.»(۳۶)

به رغم ظواهر، آبرون هربرت و آین رند آماده نبودند تا منطق کامل این استدلال فردگرایانه را بپذیرند. هربرت مثل لاک و اسپنسر حقوق طبیعی را باور نداشت و از این رو، برای ضرورت احترام متقابل و رضایت استدلال می‌کرد که به نظر فردگرای نابی نظیر استیرنر بسیار تحقیرآمیز بود. رند همچنین با روحیهٔ شدید انتقادی نسبت به آنارشیسم، به نظمی عینی و عقلانی اعتقاد داشت و وجود صورتی از دولت را ضروری می‌دانست.

در آثار هربرت اسپنسر و انجمن دفاع از آزادی و مالکیت نوعی از «فردگرایی الزامی» را می‌یابیم، گرچه بهتر است بگوییم که بسیاری از لیبرال‌های آن زمان، اعضای این انجمن را افرادی افراطی می‌دانستند. نگرانی عمدهٔ سیاسی اسپنسر این بود که در گذشته لیبرالیسم معمولاً برای آزادی فرد در مقابل اعمال زور از سوی دولت مبارزه می‌کرده است. کتاب مشهور او به نام *انسان در مقابل دولت*[1] لیبرال‌ها را فرا می‌خواند که به خاستگاه‌های خود باز گردند و از سوسیالیسم تجربی گلادستون و گناهان قانونگذاران دوری کنند. به نظر اسپنسر، افراد بنا به حقوق طبیعی مالک وجود خود هستند. هر کسی از حق برابری برای آزادی برابر برخوردار است. منشأ حقوق طبیعی روندی بیولوژیکی از لحاظ محدودیت متقابل و قراردادی است که برای تودهٔ اجتماع ضرورت دارد. نکتهٔ مهم و گفتنی در بارهٔ اسپنسر آن است که استدلال او در بارهٔ فردیت، در بلند پروازی‌های متافیزیکی تکاملی طبیعت‌گرایانه ریشه داشت. او می‌خواست فرد را از اعمال زور آزاد کند. فقط جامعه‌ای صنعتی که حداکثر این فردیت را تأمین کند می‌توانست اصالتاً لیبرال باشد.

در آلمان بهتر است لیبرالیسم اولیه فون هومبولت را به طور اجمال با لیبرالیسم

1. Spencer, *The Man Versus the State* (1884).

اسپنسر مقایسه کنیم. هومبولت، مانند اسپنسر، از ایدهٔ مداخلهٔ دولت در زندگی فردی متنفر بود. اسپنسر با این گفتهٔ هومبولت موافق بود که «دولت نباید نگران رفاه مثبت شهروندان باشد، و از آنچه برای امنیت متقابل و حمایت آنان در مقابل دشمنان خارجی لازم است گامی فراتر نگذارد.»(۳۷) با این حال، تعریف هومبولت از فردگرایی با تعریف اسپنسر بسیار متمایز بود. هومبولت آزادی را برای تأمین حداکثر پرورش زیبایی‌شناسی فرد (*Bildung*) می‌خواست، ایده‌ای که به طور گسترده در ادبیات آلمان در سنّت *Bildungroman* وجود داشت. هر کس حساسیت‌های ویژهٔ خود را پرورش می‌دهد. این امر اساساً فرایندی ارگانیک است. به نظر هومبولت «احساسات یک انسان با غنی و پر بار شدن مبدل به ایده‌ها می‌شود، و ایده‌های او در احساسات، اصالت وی را تعالی می‌بخشد.»(۳۸) فرد از طریق تجربیات گوناگون رشد و پرورش می‌یابد و فرهیخته‌تر می‌شود. آزادی امکان *Bildung* [تکامل و پرورش] او را فراهم می‌سازد. هدف نهایی «عالی‌ترین و هماهنگ‌ترین پرورش... برای ایجاد یک تمامیت کامل و استوار است»، و این اندیشه‌ای است که جان استوارت میل در کتاب در *بارهٔ آزادی*(۳۹) خود از آن سود جسته است. اِعمال زور از سوی دولت این پرورش زیبایی‌شناسانه را سرکوب می‌کند.

ایدهٔ هستی جامعه به عنوان شالوده محدودیت متقابل فردی و قرارداد که در نظریهٔ اسپنسر نیز می‌توان آن را یافت، با ایدهٔ لیبرال کلاسیک دیگری به نام هنری سیج ویک در کتاب *عناصر تفکر سیاسی*[1] او همگونی دارند. به عقیدهٔ سیج ویک، قرارداد برای سیستم فردگرایانه اهمیتی بنیادی دارد. قرارداد برای وحدت بخشیدن به جوهرِ فردی در جامعه، اساسی است. با وجود این، به نظر سیج ویک، در مقایسه با هدف‌های اسپنسر، فردگرایی فایده‌باورانه معتدل وی با «فردگرایی افراطی» اسپنسر فاصله دارد. در حالی که اسپنسر در مخالفت خود با «قانون فقرا» و تأمین عمومی آموزش و پرورش لجوج و سرسخت بود، سیج ویک *راه میانه‌روانه‌ای* میان افراط‌گرایی اسپنسر و سوسیالیسم تجربی دولت گلادستون در دههٔ ۱۸۸۰ برگزید. حداقل امنیت شخصی، تقویت و تحکیم قراردادها و حقوق مالکیت خصوصی تضمین کاملی برای بهزیستی فرد به شمار نمی‌روند. صورتی از مداخله فردگرایانه داریم که هدفش «ایمن داشتن [فرد] در مقابل رنج و زیان» است.(۴۰) مراقبت از کودکان، تعیین و تجویز اوزان و مقادیر، قانونگذاری

1. Henry Sidgwick, *Elements of Politics* (1897).

احتیاطی در زمینهٔ بهداشت و تندرستی، مسکن و آموزش پزشکی، بهترین مواردی هستند که دولت باید سرپرستی آن‌ها را بر عهده داشته باشد. این‌ها آشکارا همساز با فردگرایی هستند. سیج ویک عقیده داشت که افراد در واقع همیشه از مصالح و منافع عالیه خود آگاه نیستند و نباید اجازه داد که آن‌ها از جهل خود رنج بکشند یا از ضعف و ناتوانی دیگران سود ببرند.

سیج ویک، با وجود انتقاد به حکومت لیبرالی سال‌های دههٔ ۱۸۸۰ که به نظر او به بدترین معنای کلمه پدرسالار بود، به این‌گونه لیبرالیسم اجتماعی بیش‌تر از اسپنسر نزدیک بود. اسپنسر معتقد بود که رنج و درد و بدبختی و فقر و فلاکت همانند هشداردهندهٔ سیستم بدن عمل می‌کنند. سختی و ناملایمات مدرسهٔ خوبی برای افراد خاطی و گناهکار است. حمایت مصنوعی از فرد عقب مانده و بی‌لیاقت باعث تضعیف حرکت کلی تکاملی جنس [بشر] می‌شود. به گفتهٔ اسپنسر: «ترویج بی‌عرضگی و بی‌کارگی به هزینه پرکوشی برای تلاش معاش ستمکاری شدیدی است.»(۴۱) بیش‌تر سنجش‌های سیج ویک آشکارا مورد انکار اسپنسر بودند و آن‌ها را با فردگرایی حقیقی ناسازگار می‌دانست.

مخالفت اسپنسر با فردگرایی فایده‌باورانه سیج ویک در واقع بسط مخالفت کلی او با فلسفهٔ بنتام به عنوان فلسفهٔ مصلحت‌اندیشی بود. برخلاف قضاوت آ. و. دایسی در بارهٔ مکتب بنتام که معتقد بود «چیز دیگری به اندازهٔ فردگرایی سیستمی شده» کاملاً با اقتصاد آزاد سازگار نیست، اسپنسر استدلال می‌کرد که چنین فلسفه‌ای راه را کاملاً برای سوء استفادهٔ مستبدانه هموار می‌سازد.(۴۲) اصل «بزرگ‌ترین خوشبختی» مورد استفادهٔ بنتام و بعدها جان استوارت میل، ممکن نبود شالودهٔ قانونگذاری معقول لیبرالی قرار گیرد. اسپنسر در این قضاوت تنها نیست. به رغم شهرت شخصیت‌هایی مانند بنتام و میل به عنوان بنیانگذاران لیبرالیسم، برخی از لیبرال‌ها نظیر اسپنسر و اخیراً رابرت نوزیک در صلاحیت آن‌ها شک داشتند.(۴۳) نوزیک استدلال کرده است که یکی از اساسی‌ترین خطاهای فایده‌باوری این است که تلاش آن برای انباشتن سود و بهره باعث نابودی فردیت و ارزش افراد می‌شود.

فون هایک نیز اعتراض‌های مشابهی دارد. او در مورد پیش فرض عقل‌گرایانه مطرح شده در مکتب فایده‌باوری مبنی بر این‌که هر کس *می‌تواند* خوشبختی کلی جامعه را محاسبه کند تردید دارد. به نظر وی عقل ابزار عملی محدودی است که افراد را به

سوی ارضای منافع خود هدایت می‌کند. هیچ کس نمی‌تواند فراتر از منافع خود قرار گیرد.(۴۴) فایده‌باوران مرتکب این خطای فلسفی می‌شوند که محدودیت‌های عقل را نمی‌شناسند، و در حالی که جان استوارت میل می‌خواست فرد را از قید قراردادها آزاد کند، هایک معتقد است که سنّت‌های اجتماعی و اخلاقی فردیت را تشکیل می‌دهند.(۴۵)

هایک در بارهٔ شکل‌گیری اجتماعی فرد به بحث می‌پردازد، گرچه بسیار متفاوت با لیبرال‌های جدید، پل مناسبی برای مفهوم فردیت مورد استفادهٔ لیبرال‌های جدید به وجود می‌آورد. یکی از انگیزه‌های اصلی درک لیبرالی جدید از فردیت، آشتی‌پذیر بودن آن با اجتماع بود. در مورد لیبرال‌های ایده‌آلیست، صرفاً استدلالی متافیزیکی بود. فردیت به منزلهٔ فرآورده وضع اخلاقی نگریسته می‌شد. فردی که اعمال خود را درون پارامترهای اجتماعی عقلانی تعیین می‌کرد، اساساً از لحاظ وضع اخلاقی شهروندی خردمند شمرده می‌شد.

ت. ه. گرین، با پیش‌زمینهٔ ایده‌آلیستی، معتقد بود که جامعه وسیله‌ای برای تحقق فرد و رشد شخصیت اوست. سیاستمداران با توجه به توانمندی‌های فردی به حیات [سیاسی] خود ادامه می‌دهند. امکان برای چنین رشدی به وجود نهادهای اجتماعی بستگی دارد. هر فرد یک امکان بالقوهٔ معنوی است که می‌تواند از طریق جامعه به خود ثبات دهد. گرین می‌گفت: «خیری که هر انسان برای خود در جستجوی آن است امیال و خوشی‌ها نیست، بلکه هدف‌هایی است که وقتی تحقق یافتند سهمی دائمی و ثابت در خیر اجتماعی دارند و بدین ترتیب، خودثابت فرد را نیز ارضا می‌کنند.»(۴۶) خودثابت با خیر اجتماعی وحدت دارد و یکی است. نهادهای مدنی شکل برونی تجلی آرمان‌های اخلاقی هستند. یگانه توجیه وجود نهادها، سهم آن‌ها در رشد اخلاقی افراد است. بنابراین، خیر اجتماعی را نمی‌توان از خیر فردی جدا تلقی کرد. افراد به عنوان اعضای اجتماع فقط حقوق و تکالیفی دارند.

دکترینِ مشابهی را در آثار ل. ت. هابهاوس می‌توان یافت. بنابه گفتهٔ هابهاوس در کتاب دوران‌ساز خویش به نام *لیبرالیسم*، شالودهٔ لیبرالیسم در راهیابی فردی قرار دارد. با این حال «... به گفتهٔ گرین... فرد با تحقق قابلیت‌های احساسی، حیاتی و ذهنی و انرژی جسمانی خود،... خیر خویش را در خیر عمومی می‌یابد.»(۴۷) حیات اجتماعی محیط و شرایطی را ایجاد می‌کند که انسان‌ها می‌توانند درون آن رشد و پرورش یابند. جامعه

هنگامی آزاد است «که تمام اذهان فرصت و مجال کمال را داشته باشند، و این فرصت فقط زمانی به دست می‌آید که شرایط اساسی معاشرت و ارتباط متقابل آن‌ها با تلاشی سازمان یافته تأمین شده باشد.»[۴۸]

این اندیشه معرّف هیچ‌گونه تعهد معکوسی از سوی فردگرایی نبود. استدلال می‌شد که فردیت در اجتماع رشد می‌کند و پرورده می‌شود و بخشی از فردیت، به رسمیت شناختن و پذیرفتن هدف‌های همگانی و اجتماعی است. در این استدلال، لیبرال‌ها در درجهٔ نخست به فردگرایی مدنی علاقه‌مند بودند. به قول مایکل فریدن: «لیبرال‌های جدید... فرض مسئولیت اجتماعی را برای حوزه‌های تعریف شده فعالیت انسانی مناسب برای رشد و تکامل و بهبود افراد تعبیر می‌کردند.»[۴۹] فردگرایی، به خصوص برای لیبرال‌های آرمان‌گرا، و تا حدی برای جان استوارت میل، روند رشد به سوی زندگی کامل‌تر بود. رشد و تکامل شخصی ما مستلزم وجود دلبستگی متقابل است.[۵۰] ما نمی‌توانیم خیر خود را از خیر دیگران جدا کنیم.

بسیاری از دیدگاه‌های عامه‌پسند سنّتی‌تر قرن نوزدهم در بارهٔ فردگرایی، متعلق به اشخاصی نظیر ساموئل اسمایلز یا هریئت مارتینو هستند که به منش، خودیاری و اتکای به نفس توجه داشتند و عقاید آن‌ها با ظرافت به استدلال‌های لیبرالی جدید تبدیل شد. خوداتکایی و خودیاری در خودتحققی شکل می‌گرفت. در این زمینه برای اصلاح‌طلبان اجتماعی آسان‌تر بود که از موانع مادی خودتحققی (و بنابراین، موانع خودیاری و شکل‌گیری منش) سخن بگویند. اقدامات سال‌های دههٔ ۱۸۹۰ و دههٔ ۱۹۰۰ نظیر بیمه ملی و تعیین حقوق بازنشستگی برای سالمندان، به‌طور روزافزونی به عنوان شالودهٔ اساسی خودیاری توجیه می‌شد. حتی بعضی کسان بیمهٔ ملی را ملی‌سازی صرفه‌جویی توصیف کردند.

نکتهٔ قابل ذکر در این‌جا آن است که فردگرایی و طبیعت انسانی در لیبرالیسم مبهم مانده‌اند. بی‌گمان هیچ تمایز روشن و بدون ابهامی میان «فردگرایی» و «جمع‌گرایی» وجود ندارد. این اصطلاحات بیش‌تر ابهام برانگیز و پوشاننده‌اند تا روشنگر و آشکارکننده. به علاوه، صُور متفاوت و دریافت‌های گوناگونی از فردگرایی داریم که دیدگاه‌های فلسفی گوناگون آن‌ها را توجیه می‌کنند. و سرانجام، نظریات گوناگون در بارهٔ فردگرایی، بین انکار کامل و پذیرش آشکار ضرورت دخالت دولت، بلاتکلیف و معطل مانده‌اند.

ارزش آزادی

برای لیبرال‌ها، آزادی ارزش و فضیلتی حیاتی دارد. با این حال، باید به این گفتهٔ مایکل فریدن توجه کنیم که: «ملاحظهٔ این‌که اعتقاد به آزادی عنصر اساسی و هسته‌ای اندیشهٔ لیبرالی را تشکیل می‌دهد حقیقتی بدیهی است. اما اعتقاد به این‌که باور کردن آزادی باعث وحدت ایدئولوژیکی لیبرال‌ها شده، خطاست. آزادی، همانند سایر مفاهیم، مواضع بسیار گوناگونی را دربر می‌گیرد.»(۵۱) تمایز قراردادی درون این مفهوم، میان آزادی منفی و آزادی مثبت است.(۵۲) افزون بر این، غالباً استدلال شده است که آزادی مثبت به راستی بخشی از لیبرالیسم نیست. مثلاً، فون هایک افول لیبرالیسم بریتانیا از دهۀ ۱۸۷۰ را در «ارتباط مستقیم با تفسیر مجدد آزادی» می‌داند.(۵۳) در این کتاب ما با این ارزیابی موافق نیستیم.

اگر متون لیبرالی کلاسیک را بکاویم به آسانی به توجه آن‌ها به ایدۀ منفی پی می‌بریم. نویسندگانی نظیر بنژمن کنستان، آلکسی دوتوکوویل، هومبولت، اسپنسر، سیج‌ویک، و اخیراً آیزایا برلین، هایک، میلتون فریدمن و رابرت نوزیک، طرفدار این تعریف هستند. فرد هنگامی آزاد است که تحت زور و فشار و محدودیت قرار نداشته باشد. به طور سنّتی و مرسوم، هرگونه مداخله دولت را تضعیف کننده ابتکار فردی و تخطی به آزادی اساسی دانسته‌اند.

پرسش مهم در این‌جا معنا و مفهوم محدودیت است. بدیهی است که بسیار اهمیت دارد معلوم کنیم که آیا از آزادی تخطی شده است یا نه. شرایط بسیار دقیقی برای شناسایی محدودیت وجود دارند. اولاً، محدودیت را معمولاً دارای خصلتی جسمانی می‌دانند، مانند زندانی شدن یا مورد تهدید اسلحه قرار گرفتن. ثانیاً، محدودیت چیزی بیرون از فرد است، یعنی این‌که X بر Y تحمیل شود. و سرانجام، محدودیت عبارت از اقدام سنجیده و عمومی است. از این دیدگاه، کسی نمی‌تواند ناخواسته و به طور غیرعمد کسی دیگر را محدود و مقید کند. هایک کلمهٔ «اِعمال زور» را به واژهٔ لغزندهٔ «محدودیت» ترجیح می‌دهد مگر آنکه بدیهی باشد که «عامل محدود کننده‌ای» وجود دارد.(۵۴) در این‌جا روشن نیست که چرا اعمال زور یا محدودیت *باید* عمدی باشند مگر آنکه این لزوم تصریح شده باشد.

هایک همچنین اصرار دارد که نباید آزادی را با معنای ذاتی احساس آزادی درهم آمیزیم. به علاوه، ناتوانی، فقدان استعداد یا قدرت به معنای محدودیت و قید و بند

نیستند. استعداد، توانایی یا قدرت باید امکانات استفاده از آزادی را فراهم سازد، ولی معادل با آزادی نیست؛ بنابراین، آزادی را نباید با شرایط تحقق و اِعمال آن درهم آمیخت. این استدلال حاکی از آن است که بیماری، سالمندی، ناتوانی یا معلولیت جسمانی، فقر، بی‌کاری یا فقدان فرصت‌ها هیچ ارتباطی با آزادی ندارند چون محدودیت‌های عمدی به شمار نمی‌روند.

این تصور کلی از آزادی غالباً با موضوع مالکیت ربط داده شده است. از زمان جان لاک به بعد، موضوع مالکیت ارتباط نزدیکی با آزادی یافته است. جان گری، به پیروی از هایک، می‌گوید که «مالکیت خصوصی مظهر آزادی فردی است.»(۵۵) مالکیت ادامهٔ حقوق جسمانی تلقی می‌شود. بسیاری از استدلالات لیبرال‌ها در بارهٔ آزادی غالباً پیرو ادعای «آزادی از» اعمال زور یا محدودیت از طرف دولت در حقوق جسمانی و مالکیت است. دولت معمولاً در این اعمال زور نقش اساسی دارد. در مورد سنّت قانون اساسی این امر قابل فهم است، چون بیش‌تر نوشته‌های مربوط به قانون اساسی در مورد حکومت خودکامهٔ مطلقه بحث می‌کنند. این ترس از عمل دولت خودکامه برای لیبرال‌های کلاسیک نظیر کُنستان در فرانسه در آغاز دههٔ ۱۸۰۰، ترسی حقیقی بود، چنان که برای لیبرال‌های کلاسیک قرن بیستم که مخالف دولت سوسیالیستی بودند نیز صدق می‌کرد.

با این حال، توجیهات برای آزادی منفی دامنه‌دارتر از دفاع از مالکیت است. بیش‌تر هواداران آن نیز مایلند ادعا کنند که هم نبوغ لازم است و هم خلاقیت. آزادی منفی هیچ ساختار اخلاقی منفرد یکپارچه را برای افراد پیشنهاد نمی‌کند. در واقع فرض بر آن است که پذیرش، تسامح و احترام به تنوع و گوناگونی محفوظ بماند. بدین قرار، فردگرایی شامل تنوع نیکی‌هاست. معمولاً گفته شده است که آزادی مثبت تقابل دقیقی با این امر دارد.

استدلال‌های لیبرالی در مورد محدودیت تا این حد در عمل روراست و روشن نیستند. نگرانی عمدهٔ اولیه ویگ‌ها[1] در بارهٔ قانون اساسی، که با میراث استبداد در حکومت مبارزه می‌کردند، اعطای آزادی‌های مدنی در مورد گفتار، مذهب و نظیر آن بود. نکته این بود که کوشش شود تا تضمین‌های قانون اساسی گسترش یابد. در بعضی از

---

۱. Whigs: ویگ عضو حزب مشروطه‌خواه انگلستان.

ویگ‌ها و رادیکال‌ها، از دهۀ ۱۷۹۰ وظیفه و مسئولیت محدودیت به سوی آزادی‌های سیاسی متوجه شد. علاقه به سوی گسترش حق رأی در انتخابات چرخش پیدا کرد. با وجـود ایـن، از آغـاز دهـۀ ۱۷۵۰ نـیز جـوسایاتوکر کـه از ویگ‌ها بـود بـه «انـقلاب شکوهمندی» در زمینۀ اقتصادی دعوت کرده بـود. تـقاضای آزادی اقـتصادی در دهـۀ ۱۸۴۰ بر تجارت آزاد و الغای قانون غلات متمرکز شد. از جهتی لیبرال‌هایی مانند برایت و کابدن این آزادی اقـتصادی را بـه مـنزلۀ تـوسعۀ آزادی سـیاسی مـی‌دانسـتند. آزادی اقتصادی به معنای آزادی از امتیازات سیاسی طبقۀ اشـراف زمـیندار بـود کـه بـه طـور مصنوعی قیمت مواد غذایی را که بر آن کنترل داشتند بالا نگاه می‌داشتند. تقاضا برای این آزادی در *انجمن ضد قانون غلات* به اوج رسید.

از دهۀ ۱۸۷۰ بسیاری از لیبرال‌ها بیش از پیش نگران محدودیت افـراد در فـرهنگ صنعتی شدند. نگرانی بیش‌تر متوجه آزادی‌های اجتماعی بود. آزادی اجتماعی (نـظیر آزادی سیاسی و مدنی) غالباً مستلزم توسعۀ تنظیم دولت بود. چنان که یکی از معاصران اسپنسر گفته است مردم نیاز به تضمین کافی آموزش و پرورش از سوی دولت داشتند تا بتوانند استدلال اسپنسر در بارۀ نـیاز بـه لغـو درگـیری دولت در آمـوزش و پـرورش را دریابند.(۵۷)

آنچه می‌توان در مطالب فوق دید انتقال زمینۀ محدودیت است. از زمان آدام اسمیت به بعد، تصریحاتی در مورد ضرورت صُور گوناگون محدودیت قانونی وجـود داشت. لیبرال‌های کلاسیک گرچه در مورد دامنۀ عمل دولت بدگمان بودند، اما مسلماً انجام آن را بدون وجود دولت مقدور نمی‌دانستند. همین نکته در بارۀ لیبرال‌های کنونی نیز صدق می‌کند. حتی لیبرال کمینه‌خواهی [minimalist] چون رابرت نوزیک به تصور و پیش‌بینی «دولتی معادل» می‌پردازد که به طور طبیعی ظهور کند و به طور خـود بـخود بـه تأمـین خدمات حمایتی بپردازد.(۵۸)

بدین قرار، در اندیشۀ لیبرالی، تمایزهای آشکـاری مـیان مـحدودیت تـوجیه‌پذیر و توجیه‌ناپذیر به چشم می‌خورد. سه نکته را باید در این‌جا ذکر کرد: اولاً، سازگاری اندکی میان آن اعمالی که لیبرال‌ها محدودیت تلقی می‌کنند دیده می‌شود؛ ثانیاً، دلالت اندکی بر دستیابی به استدلال در زمینۀ محدودیت توجیه‌پذیر وجود دارد؛ و ثالثاً، چگونه کسـی محدودیت توجیه‌پذیر را بدون مشخص کردن این‌که در انواع معینی از عمل چه چیزی ارزنده و مفید است، می‌تواند تعریف کند؟

روشن است که برداشت آزادی منفی هیچ رهنمودی در بارهٔ فعالیت دولت ارائه نمی‌دهد. چ. ب. مک فرسون، مثلاً از استدلال دوباره تعریف شدهٔ آزادی منفی برای حمایت از تغییر سوسیالیستی‌مدار روابط اجتماعی و اقتصادی در جوامع غربی صنعتی سود می‌جوید.(۵۹) این امر در ذهن لیبرال کلاسیک به سختی می‌تواند اعتماد برانگیز باشد. علاوه بر این، هیچ یک از لیبرال‌های کلاسیک، این اصل را نمی‌پذیرد که محدودیت در نفس خود یک اهریمن است. عمل دولت فی‌نفسه به عنوان عمل دولت، ضرورتاً محدودیت نیست. مقدار زیادی از عمل دولت می‌تواند کاملاً بی‌ضرر و بی‌غرض باشد. در واقع محدودیت ضیافت متحرکی در اندیشهٔ لیبرالی است. بسط کاربرد آن، چنان که قبلاً گفته شد، پیوسته در چرخش آغاز قرن کنونی در نظریه‌های لیبرالی جدید به حیات خود ادامه داده است. خصلت برخی محدودیت‌ها مستلزم فعالیت بیش‌تر دولت نسبت به دیگران است. بعضی محدودیت‌ها توجیه‌پذیرند چون به برطرف کردن محدودیت‌های توجیه‌ناپذیر یاری می‌رسانند. این به خصوص در موردی است که بی‌کاری، فقر، بیماری یا پیری در مقولهٔ اخیر نگریسته شده‌اند. در این‌جا شاهد نهضت سیّالی در درون لیبرالیسم جدید هستیم.

نکتهٔ دوم به درجه‌ای از استدلال مربوط می‌شود که در بارهٔ محدودیت ممکن است گسترش یابد. بعضی لیبرال‌های معاصر مانند فون هایک و آیزایا برلین استدلال می‌کنند که مفهوم کلی محدودیت ممکن نیست شامل پدیده‌هایی نظیر فقر یا بی‌کاری باشد. فقط «محدودیت‌های خارجی مثبت» هستند که عوامل محدود کنندهٔ عمدی را دربر می‌گیرند. بدین قرار، هیچ کس نمی‌گوید که فقر یا بی‌کاری باید وجود داشته باشند. این یگانه معنایی است که هایک در آن کاربرد معادل «محدودیت» و «اعمال زور» را خواهد پذیرفت. با این حال، آیا دلایل درجه اولی وجود دارند که چرا مفاهیم محدودیت یا اعمال زور باید به این شیوه محدود شوند؟ میگرن‌های شدید، بیماری‌های فرساینده، جهل، فقدان مهارت‌ها، فقر و بی‌کاری از جمله محدودیت‌هایی هستند که به افراد تحمیل می‌شوند و می‌توان گفت آن‌ها را مجبور به فعالیت‌هایی از روی الگوهای خاص می‌کنند. ادعای وجود انحصاری «محدودیت خارجی مثبت» هم از نظر مفهومی ناموجه و هم از لحاظ تاریخی و معنایی عجیب و غیرعادی است. چنین به نظر می‌رسد که بسیاری از لیبرال‌های کلاسیک نیز با این اندیشهٔ محدود موافق نیستند.

لیبرال‌ها استدلال مربوط به محدودیت را به خوبی در قرن بیستم بسط داده‌اند، و نکته‌های جدیدی نیز به آن افزوده‌اند. این‌جا موردی است که با نظر مثبت‌تری در بارهٔ آزادی برخورد می‌کنیم. بدون مشخص کردن این‌که در برخی اعمال چه چیزی ارزنده و مفید است چگونه می‌توان پی برد که چه محدودیتی موجه است. مگر آن‌که کسی دیدگاهی افراطی اتخاذ کند و استدلال کند که هر محدودیت فی‌نفسه محدودیت شیطانی است (که اکثر لیبرال‌ها آن را پوچ می‌دانند) و در آن صورت تمایزی صوری میان محدودیت توجیه‌پذیر و توجیه‌ناپذیر قائل شود. انسان با این کار به طور کیفی میان اعمال تبعیض قائل می‌شود و بنابراین، از اشارهٔ فوری به آزادی منفی فراتر می‌رود؛ بدین قرار، آزادی با انواع معینی از عمل مفید و ارزنده شناخته می‌شود. این عرصهٔ مثبت‌تر فهم آزادی است.

ت. ه. گرین در دههٔ ۱۸۸۰ استدلال می‌کرد که آزادی را نمی‌توان به عنوان فقدان محدودیت یا زور فهمید. وی عقیده داشت که «نمی‌توانیم هر طور دلمان می‌خواهد آزادی را معنی کنیم. نمی‌توانیم منظورمان از آزادی این باشد که یکی از آن بهره ببرد... به بهای این‌که دیگران از آن محروم بمانند.» آزادی «قدرت مثبت عمل کردن و بهره‌گیری است، و چیزی است که ما به طور مشترک با دیگران آن را به کار می‌بریم و از آن بهره می‌گیریم.»(۶۰) نکته‌های مهم این است که پیشرفت جامعه با پیشرفت این‌گونه آزادی سنجیده می‌شود که گرین به تطابق کامل آن با توسعهٔ لیبرالیسم اعتقاد داشت، و این‌که جامعه پیش شرط اِعمال این آزادی است که نباید به معنای نبودِ آزادی دیگران باشد. آزادی همساز با خیر همگانی است. بدین طریق، آزادی فرد با آزادی جامعه منطبق و سازگار است. حداکثر قدرت تمام اعضای جامعه در آن است که بهترین‌ها را برای خود برگزینند. بدین قرار، گرین معتقد بود که در زمینهٔ آزادی، دخالت در فروش و مصرف الکل، مسکن، مواد دارویی و بهداشتی، مسائل مربوط به اشتغال، مالکیت ارضی و آموزش و پرورش امری توجیه‌پذیر است. این اقدامات اگر هم با زور همراه باشند، شرایط لازم را برای اِعمال آزادی اصیل فراهم می‌کنند. بنابراین، قانون باید در زندگی افرادی که کار شاق و سخت دارند، دچار سوءتغذیه هستند، یا مسکن و آموزش بد دارند مداخله کند.

این مضامین در بارهٔ آزادی مثبت در بسیاری از نوشته‌های لیبرالی جدید بازتاب

یافته‌اند. همان طور که هربرت ساموئل می‌گوید: «اگر انسانی به علت فقر محدود شود یا تحت فشار قرار گیرد، مجبور به اضافه کاری شدید شود، برای امرار معاش امنیت نداشته باشد، آزادی حقیقی تحقق‌پذیر نیست... انسان برای آن‌که آزاد باشد باید از این مسائل و معضلات رهایی یابد؛ و در بسیاری موارد فقط قدرت قانون است که می‌تواند این معضلات را حل کند. غالباً قانون بیش‌تر و بهتر به معنای آزادی بیش‌تر است.»[۶۱] چهره‌های لیبرالی جدید نظر هابهاوس، وینستون چرچیل و ه. ه. آسکیت عقاید مشابهی را مطرح کرده‌اند.[۶۲] دولت‌های لیبرالی سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۴ در بریتانیا و قوانین رفاهی مصوب آن‌ها مبتنی بر همین درک از آزادی بود. همین خط فکری نیز در برخی جنبه‌های سنّت دموکراتیک اجتماعی قرن بیستم تأثیر گذاشت.

عدالت و مساوات

از نظرگاه لیبرالیسم کلاسیک، عدالت مستلزم حفظ هیئت کلی قواعد و شیوه‌های رسمی است. این‌گونه عدالت، ساختار فراگیر و حکومت قانون را تأمین می‌کند تا در درون آن افراد بتوانند برای تعقیب منافع خود حمایت شوند. قانون برای دخالت در فعالیت‌ها و گزینش‌های خاص انسان نیست. وجود قانون برای تأمین شرایطی است که انسان‌ها در آن بتوانند ترجیحات خود را متجلی و متحقق کنند. عدالت به نتایج ترجیحات مربوط نمی‌شود. فقر، نابرابری اجتماعی یا بی‌کاری خود بخود موضوع عدالت نیستند. این مفهوم کلی از عدالت را «عدالت تبدیلی» نامیده‌اند و گفته‌اند که جوهر آن چیزی محسوب می‌شود که منظور لیبرال‌ها از عدالت است.[۶۳]

عدالت تبدیلی در تقابل با عدالت توزیعی قرار دارد که غالباً آن را سوء تعبیر از عدالت دانسته‌اند. بیش‌تر تلاش عدالت توزیعی مصروف بهبود و تسکین رنج و اندوه اجتماعی است. با این حال، نظریه‌پردازانی مانند فون هایک عقیده دارند که اصولی پذیرفتنی برای توزیع رفاه در جامعه وجود ندارد. حتی اگر چنین اصولی وجود داشته باشند، قادر به تحقق آن در جامعه‌ای نیستند که «بهره‌وری در آن به وجود آزادی افراد در استفاده از دانش و توانایی‌هایی خود برای وصول به هدف‌هایشان بستگی دارد.»[۶۴] توزیع مستلزم وجود برنامه و برنامه‌ریزانی است که بکوشند اصول خود را بر دیگران تحمیل کنند. این‌گونه روندها به دلیل خودکامه و خودسرانه بودن خود، به طور اجتناب‌ناپذیری باعث بی‌عدالتی می‌شوند. این مضمون اصلی کتاب فون هایک به نام

راه بندگی[1] بود. هربرت اسپنسر نیز در مفهومی که از افول جامعهٔ صنعتی به جامعه ستیزه‌جو و جنگ طلب ارائه داده بود همین امر را پیش‌بینی کرده بود.

بعضی نویسندگان نیز انگیزهٔ نهفته در پس عدالت توزیعی را فقط حسادت دانسته‌اند.(۶۵) بازرگان یا کارفرمایی که در کار خود موفق نمی‌شود، راه‌های دیگری می‌جوید تا موفقیت دیگران را تضعیف کند و یکی از مهم‌ترین آن راه‌ها اخذ دارایی دیگران از طریق مالیات است. به نظر اسپنسر یکی از معضلات عمده‌ای که عدالت توزیعی می‌خواهد حل کند، رنج و درد ناشی از نابرابری منابع است؛ این رنج و درد چیزی مشابه سیستم هشداردهندهٔ بیولوژیکی بدن است. عنصر بیمار، تنبل و لاابالی و بی‌عرضه باید از کالبد حذف و بیرون انداخته شود. نجات این‌گونه افراد از طریق توزیع مجدد منابع برای ایشان، پدرسالاری نابجا و ناموجهی است و در عین حال بر روند کلی و تکاملی جامعه اثری معکوس دارد.(۶۶)

استدلال‌های فوق پیوند نزدیکی با استدلال‌های مورد استفاده در زمینهٔ برابری دارند. لیبرالیسم کلاسیک درک صوری گسترده‌ای را در بارهٔ مساوات ترویج داد. نابرابری به عنوان واقعیتی طبیعی یا نتیجهٔ محصول فرایندهای غیرشخصی است. برابری در مقابل قانون بر حسب حقوق مدنی امری اساسی بود. برابری اقتصادی به معنای دسترسی برابر به بازار بود. همه برای پیروی از منافع و علایق خود باید از آزادی یکسانی برخوردار باشند در حدی که تجاوزی به حقوق دیگران نکنند. از این نظرگاه، مساوات‌طلبی کاذب می‌کوشد تا از طریق اقدام دولت به توزیع بهتر ثروت دست یابد. این ترسی بود که اسپنسر از «جامعهٔ ستیزه‌جو» داشت. اسپنسر در سال ۱۹۰۳ استدلال می‌کرد که هدفش «برابری انسان نیست. بلکه برابری شایستگی‌های او برای انجام بیش‌ترین و بهترین تلاش است.»(۶۷) پیروی از نظریهٔ برابری بنیادی اقتصادی و اجتماعی ناگزیر روند بازار را تضعیف می‌کند و آزادی را از بین می‌برد. بدین قرار، آزادی همواره در ستیز با برابری است. به نظر بسیاری از لیبرال‌های کلاسیک، پیروی از نظریهٔ برابری بنیادی همیشه به اعمال زور و قُلدری از سوی دولت می‌انجامد.(۶۸)

به رغم انتقادهای برخی از لیبرال‌های کلاسیک از مفاهیم کلی عدالت توزیعی و برابری بنیادی، روشن است که ایده‌های فوق‌الذکر در سنّت لیبرالی جایگاهی معتبر

1. Hayek, *The Road of Serfdom* (1944).

دارند و به ایده رادیکال‌هایی نظیر تام پین باز می‌گردند. چنان که گ. ف. گاوس نوشته است: «همهٔ لیبرال‌های مدرن ـ از جمله راولز و استوارت میل ـ استدلال می‌کنند که باید فرصت‌های برابری برای رشد و پیشرفت را در اختیار دیگران قرار دهیم.»(۶۹) اگر پذیرفته شود که هر کس حق برابری برای آزادی برابر دارد، و آزادی به عنوان قدرت انجام کاری ارزشمند فهمیده شود، در آن صورت استدلال لیبرالی تغییر می‌کند. تضمین آزادی برابر احتمالاً مستلزم اقدامات توزیع مجدد اساسی توسط دولت است.

لیبرال‌های متأخر کاملاً آگاه بودند که پراکندگی غیرموجه ثروت ناعادلانه و نامنصفانه است و نیاز به راه چاره‌ای از طریق شکل محدودی از توزیع مجدد وجود دارد. آن‌ها نمی‌خواستند نظام بازاری را تضعیف کنند، بلکه احساس می‌کردند که می‌توان تأثیرات آن را تعدیل کرد. چنان که ت. ه. گرین می‌گوید: «جمعیتی تحقیر شده، اگر به حال خود رها شود یا کارش به حسن نیت اتفاقی واگذار گردد، می‌تواند خود را تداوم بخشد و گسترش یابد.»(۷۰) لیبرالیسم متأخر نیاز به شکلی از توزیع مجدد به سبب آزادی اصیل، برابری و عدالت را قبول داشت. این اندیشهٔ خاص با پیچیدگی زیادی در سال‌های اخیر در اندیشه‌های لیبرالی اجتماعی جان راولز تعقیب شده است. در اوایل این قرن، ایده‌های لیبرالی جدید در بارهٔ حداقل دستمزد، بیمهٔ بهداشتی و درمانی و بی‌کاری، تغذیه در مدارس، حقوق بازنشستگی سالمندان و نظایر این‌ها نتایج همین خط فکری بودند. این حرکتی به سوی سوسیالیسم نبود بلکه بیش‌تر بسط استدلال‌هایی در بارهٔ حقوق برابر برای آزادی‌های برابر بود.

حقوق و دموکراسی

جایگاه حقوق طبیعی در اندیشهٔ لیبرالی غالباً به اندیشمندانی نظیر جان لاک باز می‌گردد. در پس ایده‌های حقوقِ طبیعی اصیل، مجموعهٔ شکوهمند ایده‌های قانون طبیعی و نوعی خداباوری طبیعی خوش‌بینانه بود که عالم را فرآوردهٔ قوانین خداوند که برای تعقل فهم‌پذیر است می‌دانست. این حقوق را غیراجتماعی، کلی و لاینفک سرشت انسان تلقی می‌کردند. دارا بودن این حقوق و احترام به آن، پیش شرط شکوفایی انسان دانسته می‌شد.

حقوق طبیعی، در دست‌های جان لاک، و از آن مهم‌تر، مستعمره‌نشینان آمریکایی و انقلابی های فرانسوی، تبدیل به آیینی رادیکال و نگران کننده و معرّف اعتراضی دائمی

به حکومت مستقر شد. این آیین‌ها گرایشی بود که از سوی اقلیت‌ها، گروه‌های نژادی، زنان و تهیدستان به سرعت از تقاضاهای زندگی تبدیل به تقاضای مالکیت، بیان آزاد، خودمختاری سیاسی و آزادی مذهبی شد. بسیاری از رادیکال‌ها، مانند تام پین، خواستار آن شدند که این حقوق به صورت اسناد قانون اساسی تدوین شود. با این حال، باید گفت که همهٔ این حقوق با هم متناسب و برابر نبودند. در آمریکای شمالی که بردگان در آغاز بخشی از حق طبیعی مالکیت تلقی می‌شدند، حق آزادی و حق مالکیت به صورت عجیب و غریبی در آمدند.

طلب برابری بنیادی سرچشمه گرفته از حقوق طبیعی، سرانجام به جنبش‌های سوسیالیستی پایان قرن نوزدهم سرایت کرد. جنبهٔ دیگری از استدلال‌های مربوط به حقوق طبیعی جهش پیدا کرد و گاه در دفاع جزمی از حقوق مالکیت موجود متحجر شد. به عبارت دیگر، حقوق طبیعی تبدیل به دفاع از نظم اقتصادی و اجتماعی موجود شد. د.گ. ریچی این فرایند را «تصویری دیگر از راهی [دانسته است] که محافظه‌کاران یک نسل ممکن است ایده‌های رادیکال‌های نسل پیش را از آن خود کنند.»(۷۲)

مفهوم کلی حقوق طبیعی، به ویژه حقوق طبیعی مالکیت، در پایان سدهٔ نوزدهم به نحوی ظریف از سوی برخی لیبرال‌ها تغییر شکل یافت. ت. ه. گرین تأکید می‌کرد که ایدهٔ «حالت طبیعیِ» غیراجتماعی ایده‌ای کاذب است. انسان‌ها آفریدگان اجتماعی طبیعت هستند. حقوق «طبیعی» مقدم بر جامعه وجود ندارد. حقوق همواره مستلزم به رسمیت شناخته شدن تجویزی و دستوری در چارچوب جامعه هستند. بدین قرار، گرین حقوق طبیعی را صورت کوتاه‌تر شدهٔ آن حقوقی می‌داند که هم در خیر فردی شخص و هم در خیر جمعی جامعه سهم دارند. به نظر گرین، آن‌ها شرایط منفی تحقق استعدادها و قدرت‌های فردی هستند.

چنین استدلال‌هایی به ویژه به مسئلهٔ حقوق مالکیت مربوط می‌شوند. چنان که بیش‌تر لیبرال‌های کلاسیک تأکید کرده‌اند، مالکیت پیش شرط توسعه و پیشرفت فرد محسوب می‌شود. دخالت در مالکیت تخطی ناهنجار از حقوق و آزادی‌هاست. با این حال، این استدلال جنبهٔ دیگری هم دارد. اگر مالکیت پیش شرط مهم پیشرفت انسانی محسوب می‌شود، پس مسلماً جامعه‌ای آزاد اخلاقاً موظف به تضمین دستیابی هر کس به مالکیت است. از سوی دیگر، طرفدار اسپنسر یا هایک ممکن است نفیاً بگوید که فقط برابری در دستیابی یا فرصت باید تضمین شود. هیچ کس نباید مانع شرکت فرد در

بازار شود، بلکه نتیجهٔ کار، چه موفق و چه ناموفق، منحصراً به فرد مربوط می‌شود. برخلاف استدلال فوق برابری اساسی‌تر در مالکیت باید تضمین شود. به عبارت دیگر، اعتقاد به اهمیت مالکیت برای پیشرفت فردی مستلزم توزیع مجدد گسترده‌تر ثروت و ترویج مالکیت در میان همهٔ شهروندان است. فردیت پیش فرض مالکیت محسوب می‌شود.

طرفداران نظرگاه منفی ادعا می‌کردند که استدلال فوق مستلزم دخالت سایر حقوق مالکیت است که فرض بر خدشه‌ناپذیر بودن آن‌هاست. برخی از لیبرال‌های جدید راه‌هایی حول همین محور در پیش گرفتند. نخست این‌که، حقوق طبیعی مطالباتی غیراجتماعی نیستند بلکه با خیر عمومی سازگار هستند، و باید آن‌ها را به عنوان تجویزی اجتماعی پذیرفت. اگر برخی مردم املاک و دارایی‌های بسیاری دارند که به آن‌ها نسبت به دیگران قدرت می‌بخشد و در نتیجه دیگران نمی‌توانند نیروهای بالقوهٔ خویش را تحقق بخشند، پس این مالکیت حق اصیلی نیست، چون حقوق به خیر عمومی و پذیرش اجتماعی بستگی دارند. آزادی را نمی‌توان از طریق سلب آزادی دیگران تحصیل کرد. ثانیاً، اگر مالکیت پیش شرط آزادی باشد، پس همهٔ اعضای جامعه باید برای تأمین خیر عمومی این وظیفه را بپذیرند که وسایل آزادی را برای سایر شهروندان خود فراهم سازند. و سرانجام این‌که، گاه بین مالکیت برای استفاده، یا مالکیت به حق تحصیل شده، و مالکیت برای قدرت، که از درآمد کارنکرده به دست می‌آید تفکیک قائل می‌شدند. مالکیت اساسی مالکیت نوع اول بود نه مالکیت نوع دوم. این استدلال عرصه‌ای برای ثروت قائل می‌شد که می‌توانست برای توزیع مجدد از آن استفاده شود. در واقع بهرهٔ ارزش‌های دارایی باد آورده هدف اصلی طرح‌های لیبرالی متأخر بود که مالیات‌بندی تدریجی را مطرح می‌کردند.

باید پذیرفت که همه لیبرال‌های کلاسیک با دکترینِ حقوق طبیعی احساس آسودگی نمی‌کردند. در قرن نوزدهم طرفداران بنتام روشن‌ترین نمونه‌های آغازین نفی مسلک حقوق طبیعی بودند. از دیدگاه پیروانِ بنتام، حقوق تمهیدات نهادینی بودند برای حمایت از منافع، که در نهایت پیش فرض دانش فایده‌باوری محسوب می‌شد. حقوق طبیعی مقدم بر نهادی شدن یا مقدم بر اجتماعی شدن وجود نداشت، بنتام این‌گونه حقوق را «رفتار نامعقول فردی که پای چوبین دارد» توصیف کرده است. در این قرن، لیبرال‌هایی مانند هایک موضع نزدیک‌تر به کانت را که موضعی قانون‌پرستانه و روشمندانه در باره

حقوق است می‌پذیرند. به گفتهٔ جان گری، ما در آثار هایک «محتوای حقوق لیبرالی را بیش‌تر از لحاظ بازتاب تقاضای عدالت تشخیص می‌دهیم... تا بررسی و تعمق در بارهٔ دامنهٔ حقوق مطرح شده توسط جان لاک در یک حالت طبیعی تصوری.»(۷۳) این نوع استدلال معمولاً پیش فرض تفکیک میان «حق» و «خیر» است. کارکرد حقوق، تأمین چارچوبی عملی و عادلانه است که افراد بتوانند در درون آن خیر خویش را بجویند. این مفهوم کلی از حقوق هیچ مفهوم خاصی از خیر را پیشنهاد نمی‌کند.(۷۴) با وجود این، «حق» مطرح شدهٔ کانتی را منتقدان و نظریه‌پردازانی نظیر مایکل سندل نقد کرده‌اند.(۷۵) در این‌جا تقریباً بازگشتی به مضامین لیبرال‌های آرمان‌گرا مانند ت. ه. گرین به چشم می‌خورد که بُعد اجتماعی را به طور جدی در نظر می‌گرفتند و هدف‌های عمومی وجود اجتماعی را در بحث مربوط به هرگونه حقوق لحاظ می‌کردند.(۷۶)

در این‌جا موضوع مهم دیگر، رابطهٔ لیبرالیسم با دموکراسی است. فرض بر آن است که لیبرالیسم نوعی پیوند ذاتی با دموکراسی دارد. این تصور کلی بسیار گمراه‌کننده است. نخست این‌که، لیبرالیسم کلاسیک معمولاً با دموکراسی لیبرال فرق دارد. صورتی از دموکراسی ـ دموکراسی پارلمانی ـ به عنوان یکی از ابزارهای نهادی لیبرالیسم در قرن نوزدهم پذیرفته و شناخته شده بود. پس از زیاده‌روی‌های دموکراسی مشارکتی انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه، لیبرال‌ها، به ویژه در فرانسه، اعتماد اندکی به دموکراسی کامل پیدا کردند. در بریتانیا، ویگ‌ها نیز چندان علاقه‌ای به دموکراسی نداشتند. ویگ‌ها، به رغم شبیخون‌های گاه و بی‌گاه خود به رضایت و حاکمیت مردم، هنوز در مورد حکومت سیاسی عمیقاً نخبه‌گرا بودند. در واقع این بی‌علاقگی به توسعهٔ حق رأی از خصوصیات بعضی نویسندگان لیبرال در قرن بیستم نیز بوده است.

با این حال، جنبه‌ای از سنّت لیبرالی وجود داشت که خواستار توسعه و بسط حق رأی به عنوان حق بنیادی شهروندان مالک بود. هواداران بنتام گسترش حق رأی را ابزار سودمندی برای کسب حداکثر خوشبختی از طریق محدود و متوازن‌کردن منافع گوناگون در جامعه می‌دانستند به طوری که خواه منافع شوم اشراف و خواه اوباش سرکش فرصت حاکمیت پیدا نکنند. این‌گونه برداشت از دموکراسی نه آموزشی و پرورشی بود و نه خصلت سازنده داشت بلکه از منافع اساسی مالکیت حمایت می‌کرد.

جان استوارت میل احتمالاً خوشبین‌ترین نظریه‌پرداز در بارهٔ دموکراسی بود و باور داشت که دموکراسی می‌تواند تأثیر سودمند و مثبتی بر پیشرفت اخلاق شهروندان داشته

باشد. این دیدگاه تکامل‌گرا در بارهٔ دموکراسی را در نزد برخی از لیبرال‌های جدید مانند گرین، هابهاوس و دیویی نیز می‌توان یافت. با این حال، در قرن بیستم شکاکیت در بارهٔ نقش و نیاز به دموکراسی در میان لیبرالیسم کلاسیک کماکان وجود دارد. برای بعضی از لیبرال‌ها، مشکل با دموکراسی این است که دموکراسی همیشه لزوماً باعث ایجاد سیاست‌های لیبرالی نمی‌شود. جفرسون این مشکل را در سدهٔ هجدهم متذکر شد و استدلال کرد که در مقابل دموکراسی به «احتیاط‌های کمکی» نیاز است. هایک نیز دموکراسی و آزادی را دارای هدف‌های متفاوتی می‌دانست که ممکن است با هم تطابق داشته یا نداشته باشند. دموکراسی حمایتی محدود ممکن است حامی آزادی باشد اما خطرهایی وجود دارند. هایک می‌گوید: «شاید این واقعیت که دیده‌ایم میلیون‌ها رأی‌دهنده خود را یکسره به دست فرمانروایی مستبد می‌سپارند به نسل ما بفهماند که انتخاب یک نفر برای حکومت ضرورتاً تأمین کنندهٔ آزادی نیست.»(۷۷)

اقتصاد

همهٔ لیبرال‌ها ارزش بازار آزاد اقتصادی را می‌دانند. با این حال، در بارهٔ ماهیت آن نظریات بسیار متفاوتی وجود دارد. تردید است که آیا خاستگاه‌های آن بر حسب تأثیر و کارایی‌اش فهمیده شده یا بر حسب ارزش آن در اعتلای آزادی. چنان‌که آلبرت هیرشمن گفته است، از دورهٔ نوزایی به بعد انسان‌ها را مخلوقاتی دانسته‌اند که زیر سلطهٔ شهوات و سوداهای خود قرار دارند. مسئله این است که با این سوداها و شهوات چگونه برخورد کنیم. اندیشه‌های گوناگونی مورد کند و کاو قرار گرفته‌اند ـ یعنی: از بین بردن شهوات؛ با استفاده از شهوات مخالف و جبران کننده در جایی که عشق به لذت از رهگذر عشق به پیشرفت محدود شود؛ و بالاخره، مهار کردن شهوات با فعالیتی معصومانه یا فعالیت اجتماعی بی‌ضرر. هیرشمن نشان می‌دهد که چگونه واژهٔ «شهوت» به طور ظریفی به واژهٔ «منافع» استحاله یافته است. این منافع در نهایت تبدیل به منافع اقتصادی می‌شوند و به آهستگی از اتاق‌های شورای دولتی به اقتصاد راه می‌یابند. منفعت «به مال اندوزی و پول‌سازی اعطا شده بود ـ یک معنای ضمنی مثبت و درمانی.»(۷۸) پول‌سازی و مال‌اندوزی با عینک نفع و معصومیت نگریسته می‌شد. سوداگران و بازرگانان اشخاصی آرام و صلحجو و بی‌آزار دانسته می‌شدند. بسیاری معتقد بودند که بهتر است روح

تجارت جایگزین روح فتح و پیروزی شود. همه، از جمله آدام اسمیت، در بارۀ آثار تجارت آزاد بر تمدن انسانی بسیار خوش‌بین بودند.

آدام اسمیت گرچه به تحول و پیشرفت ارزش‌های بازرگانی سخت علاقه‌مند بود، در بارۀ آثار آن بر محاسن و مزایای جنگی و نظم مدنی نیز نگران بود. ارزش اقتصاد آزاد در قابلیت آن برای مهار کردن شهوات عنان گسیخته بود. افزون بر این، بسیاری از لیبرال‌ها، از تام پین به بعد، مشارکت در بازار و مالکیت دارایی را باعث ظهور فضایل مدنی می‌دانستند. بنابراین، اعتلای آزادی و کارایی لزوماً تأثیر نخست بازار نیست. در واقع، دلایل بسیاری وجود دارد که چرا اقتصادهای بازار آزاد می‌باید ارزشمند تلقی شوند. آن‌ها آموزگار خویشتنداری و اتکای به نفس هستند. آن‌ها صلح و نظم را به ارمغان می‌آورند. برخی نظریه‌پردازان فی‌نفسه برای نظم بازاری ارزش قائلند، بعضی دیگر نتایج آن را ارزشمند می‌دانند. افراطی‌ترین فرد دستۀ اول لودویگ فون میزس است که می‌گوید بازارها به طور پیش‌ذهنی و صرفنظر از نتایج خود، خوبند. البته لیبرال‌های زیادی از این خط فکری خاص پیروی نمی‌کنند.

یکی از عوامل کمی آزارنده در پس ایدۀ هماهنگی طبیعی اقتصاد آزاد آن است که غالباً یک نظریه متافیزیکی نامشخص و نامعلوم در زیربنای بحث وجود دارد. نویسندگانی مانند اسمیت وجودِ دستی نامرئی را با نوعی خداباوری طبیعی خوش‌بینانه می‌بینند. از قرار معلوم خداوند به راستی رویدادهای تصادفی بازار را در مهار خود داشت. غیر از فون هایک که در مفهوم کلی که از نظم خود بخودی یا مبادله‌ای اقتصاد آزاد ارائه داد کوشید وضع این متافیزیک را مشخص سازد، این عامل نزد اکثر لیبرال‌های جدید ثابت و قطعی و بی‌چون و چرا باقی مانده است.(۷۹)

برخی لیبرال‌ها معتقد بودند که عصر طلایی اقتصاد لیبرالی وجود داشته است. حتی بعضی منتقدان نیز با آن‌ها موافق بودند.(۸۰) گاه آن را عصر اقتصاد آزاد نامیده‌اند. بعضی معتقدند که هیچ فلسفۀ منسجمی از دخالت دولت تا نیمۀ دوم قرن نوزدهم شکل نگرفته است. اصل رایج عبارت بود از دخالت نکردن یا اقتصاد آزاد.(۸۱) یادآوری این نکته مهم است که اقتصاد آزاد هیچ‌گاه منحصراً ایده‌ای لیبرالی نبود. این ایده بعد از آغاز خود به سرعت مورد تأیید محافظه‌کاران و از نیمۀ قرن نوزدهم پیوسته به طور ادواری مورد استفاده‌شان قرار گرفته است. به نظر لیبرال‌ها در قرن گذشته، این ابزار مفیدی بود برای استفاده علیه صاحبان امتیاز و انحصار. اقتصاددانان مکتب منچستر که حامیان آن به

انحصار اشراف زمیندار که کنترل مواد غذایی اساسی را در دست داشتند پی برده بودند، بیش‌ترین استفاده را از این اندیشه کردند و اشراف را بزرگ‌ترین شیاطین نامیدند. این یک اصطلاح ضدفئودالی بود. برایت، همانند ستایشگر خود ت. ه. گرین، بسیاری از بدبختی‌های بریتانیا را مربوط به خانواده‌های زمیندار نورمن می‌دانست.

گرچه شخصیت‌هایی نظیر هربرت اسپنسر وجود دارند که با مسلک اقتصاد آزاد پیوند نزدیکی دارند و به آن نام شناخته می‌شوند، ولی سازمان‌هایی مانند انجمن دفاع از آزادی و مالکیت نیز در واقع پر از محافظه‌کارانی مانند رئیس خود لُرد ومیس شده بود که به این امر اعتقاد داشتند. حتی منتقدان فردگرای افراطی انجمن، مانند آبرون هربرت، حیات سیاسی خود را در حزب محافظه‌کار آغاز کردند. گرچه اقتصاد آزاد از سال ۱۸۳۰ به بعد در بسیاری از بحث‌های عمومی و مردمی لیبرالی وجود دارد، از دههٔ ۱۸۸۰ از جریان اصلی اندیشه لیبرالی خارج شد و دیگر هرگز به راستی بازنگشت. در واقع، بسیاری از دانشمندان شک کرده‌اند که آیا این فکر عملاً در سال‌های میانی قرن نوزدهم وجود داشته است یا نه.(۸۲)

برخی از هواداران لیبرالیسم کلاسیک، در تمایلی که به تفکیک تعابیر خود از لیبرالیسم دارند، استدلال می‌کنند که سایر لیبرال‌ها، نظیر طرفداران بنتام، به تدریج از تعلق خاطر خود به اقتصاد آزاد دست کشیده و دلمشغول دخالت دولت شده بودند. در واقع این فکر گمراه کننده است. اگر به بررسی استدلالات لیبرال‌ها در سده‌های نوزدهم و بیستم بپردازیم، متوجه علاقه رو به گسترش پیوسته و آرام به نقش دولت می‌شویم.(۸۳) لیبرالیسم متأخر بسط این تز کلی است و پذیرفته است که هر شهروند حق مساوی در بهره‌گیری از منابع اساسی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را دارد. این روند مستلزم دخالت و کنترل زندگی اقتصادی است. چنان که ج. آ. هابسن می‌گوید: «لیبرال‌ها... هرگز خود را به نظریه یا خط مشی این فردگرایی تنگ‌نظرانهٔ *اقتصاد آزاد* مقیّد نکردند.»(۸۴) به نظر لیبرال‌های متأخر، گسترش قلمرو دولت، معمولاً متضمن افزایش آزادی فردی است.

باید گفت که هیچ یک از لیبرال‌های متأخر مایل نبود فکر اقتصاد بازار را رها کند. بسیاری از لیبرال‌های متأخر پیش از ۱۹۱۴ می‌خواستند سرمایه‌داری را اخلاقی سازند. در مورد اقتصاددانان لیبرال نظیر کینز در دههٔ ۱۹۳۰، تأکید متفاوت بود و بیش‌تر در مورد اقتصاد فنی مربوط به سرپرستی دولت بر نظام بازاری بحث می‌کرد تا کارایی آن را

افزایش دهد و از بی‌کاری و فقر بکاهد و بدین ترتیب، قابلیت‌های بهره‌وری کامل نظام سرمایه‌داری را تحقق بخشد. در دهۀ ۱۹۲۰ این تبدیل به مضمون اصلی لیبرالیسم جدید شد که اوج آن سال ۱۹۲۸ و انتشار کتاب *آیندۀ صنعتی بریتانیا*[1] بود. این کتاب که به علت جلد آن به «کتاب زرد» معروف شد، برنامۀ گسترده‌ای از اقدامات تحت هدایت دولت بود که کارهای عام‌المنفعه، اشاعۀ مالکیت، گسترش مالیات تدریجی و تشویق به پس‌انداز را شامل می‌شد. در مجموع نوعی سرمایه‌داری برنامه‌ریزی و مدیریتی را القا می‌کرد. به نظر نمی‌رسید که خود کینز چندان از مسئلۀ فقر آگاه بوده باشد، سیاست‌های اجتماعی جامع در بارۀ فقر در *گزارش در بارۀ بیمه‌های اجتماعی و خدمات هماهنگ*[2] که در سال ۱۹۴۲ از سوی و. ه. به وریج انتشار یافت مورد بحث کامل قرار گرفت که شالوده‌های نظام تأمین اجتماعی در بریتانیا را مطرح می‌کرد. روشن است که لیبرال‌های اجتماعی یا جدید تغییرات عمدۀ سیاست‌ها در زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی در بریتانیای قرن بیستم تا دهۀ ۱۹۷۰ را مطرح کرده و گسترش داده‌اند. این توسعۀ سیاست‌های اجتماعی لزوماً مغایر با لیبرالیسم کلاسیک نیست. توسعه و جهش تدریجی اندیشه‌ها در سراسر سده‌های نوزدهم و بیستم وجود داشت که موجب افزایش دخالت دولت در خط مشی‌های اقتصادی و اجتماعی شد.

سیاست و دولت

مفهوم کلی لیبرالی دولت از سنّت فکری بسیار قدیمی‌تر هواداری از حکومت قانون سرچشمه می‌گیرد. لیبرالیسم از آغاز پیدایش خویش به مضامین حکومت قانون و مشروطه توجه داشته است. البته، بسیاری از نویسندگان اولیۀ مشروطه‌خواه هیچ‌گونه دریافتی از بسیاری از مضامینی که امروزه جزو لیبرالیسم می‌دانیم نداشتند، منتها لیبرالیسم سنّت مشروطه‌خواهی را تغذیه کرده و چه بسا عملاً خود را با آن هم‌هویّت ساخته است. دلمشغولی اصلی این سنّت مشروطه‌خواهی، مانند لیبرالیسم، محدود کردن دامنۀ عمل دولت، پاسخگو و مسئول دانستن آن در مقابل اعمال خویش و تضمین برعهده گرفتن برخی ارزش‌های ویژه از سوی آن بوده است.

---

1. *Britain's Industrial Future*.
2. W.H.Beveridge, *Roport on Social Insurance and Allied Services*.

می‌گویند که لیبرالیسم خواهان وجود دولتی حداقل بوده، دولتی که وظایف آن به تأمین نظم داخلی و دفاع خارجی محدود می‌شده و بین عرصه‌های خصوصی و عمومی تمایز می‌گذاشته است. گرچه برخی لیبرال‌های کلاسیک به طور ادواری دچار غلیان‌های اضطراب در مورد چگونگی محدود کردن دولت می‌شده‌اند، این واقعیت آن‌ها را فلج می‌کرده که مشروطه‌خواهی و هواداری از حکومت قانون لیبرالی نظریه‌ای در باب دولت است و به خیر عمومی ارتباط دارد. اگر محدودیت‌هایی وجود دارد، این محدودیت‌ها در درون دولت ساخته می‌شود. شرط لازم محدودیت‌ها، وجود خود دولت است. مرز مفروض موجود میان عمومی و خصوصی پیوسته در حال تغییر است. دولت لیبرالی رسماً تعهد می‌کند که به ساحت خصوصی احترام بگذارد و آن را رعایت کند، و با این حال، چنان که در بخش‌های پیشین دیده‌ایم، هیچ قاعدهٔ قطعی یا خشکی برای تمایز میان خصوصی و عمومی وجود ندارد. آشکار است که در زمان‌های جنگ، دولت‌های لیبرالی، به عنوان امری طبیعی و بدیهی، مرزها را تغییر می‌دهند.

در این‌جا نیز، مانند بحث در مورد اقتصاد، توجه آرام و رو به رشد لیبرال‌ها را در سراسر قرن‌های نوزدهم و بیستم به نقش مثبت دولت شاهد هستیم. استدلال‌های لیبرال‌ها در این مورد نیز بین کسانی که در علاقه به آنارشیسم معطل مانده‌اند، به دولت علاقه‌ای ندارند یا آن را ضرورتی ناگوار می‌دانند از یک سو، و کسانی که نقش مثبت و فعالی برای آن در اعتلای فردیت اصیل و محاسن مدنیت قائلند از سوی دیگر، نوسان دارد.

شخصیت‌های کمینه‌خواه [مینی‌مالیست] نظیر آبرون هربرت، هوادار دولتِ کاملاً اختیاری هستند. لیبرال‌های جدیدتر مانند رابرت نوزیک هوادار دولتی کمینه و محدود شده با حقوق طبیعی‌اند. منتها لیبرال‌های طرفدار هایک، از نوزیک به علت کمینه‌خواهی انتقاد کرده‌اند.[۸۵] هربرت اسپنسر دولت را «کمیتهٔ مدیریتی» ناگوار اما لازم می‌دانست. او فهرست بلند بالایی از آنچه دولت «نباید» انجام دهد ارائه می‌داد. اسپنسر مجموعهٔ قوانین بریتانیا را مصیبتی تمام عیار تلقی می‌کرد: قوهٔ قانونگذاری پیوسته قوانین بیش‌تری را وضع و روی هم انباشته می‌کند تا نقایص قانون‌های قبلی را جبران کند. چنین دولتی با تکامل اجتماعی به سوی جامعهٔ صنعتی از طریق پرورش وابستگی به جمعیت و تضعیف خوداتکایی فردی، رشد می‌کند. بنابراین، به نظر اسپنسر دولت نباید نگران کمک به فقرا، قانونگذاری برای کارخانه‌ها، بهداشت و درمان عمومی، زهکشی، فاضلاب و

واکسیناسیون باشد. بر خلاف هومبولت، آدام اسمیت و مالتوس، اسپنسر نیز مخالف هرگونه دخالت دولت در زمینهٔ آموزش و پرورش بود. او با شبکه‌های پستی دولتی و فانوس‌های دریایی مخالفت می‌کرد، و عجیب آن‌که، با «انجمن پرستاری بریتانیا» و «انجمن ملی جلوگیری از بدرفتاری با کودکان» به عنوان این‌که گروه‌های بیش از اندازه «جمعی» هستند که فردگرایی را تضعیف می‌کنند نیز مخالف بود. از سوی دیگر، اسپنسر با کنترل دولتی در مورد قوانین افترا و تنظیم آلودگی، سر و صدا و دود موافق بود. طرح ملی کردن زمین‌ها از سوی دولت را در سر می‌پرورانید و مالکیت ارضی را تخطی به حقوق فردی می‌دانست. بعدها، همچنین نیاز به دولت جهت نگهداری جاده‌ها، پیاده‌روها و فاضلاب را پذیرفت، همهٔ این‌ها باعث می‌شد که برخی از مریدانش از او دلسرد شوند.

یک چنین دو سویگی نسبت به دولت را در لیبرال‌های فایده‌باور نیز می‌توان مشاهده کرد. بنتام، استوارت میل و سیج ویک، به رغم اعتقاد علنی به محدود کردن دولت، به تدریج وظایف بیش‌تری برای آن قائل شدند، چنان که از گفته‌های اسپنسر نیز فراتر رفتند. دانش فایده‌باوری به فایده‌باوران اجازه می‌داد که به ارزیابی فعالیت قانونگذاری بپردازند. هیچ زمینهٔ ذاتی برای مخالفت با فعالیت فی نفسه دولت وجود نداشت. هیچ یک از لیبرال‌های قارهٔ [اروپا]، نظیر کُنستان، با کمینه خواهی اسپنسر رقابت نمی‌کردند. کنستان و توکوویل جویای محدودیت‌های بیش‌تر از طریق ایجاد موازنه و جدایی قدرت‌ها در درون ساختار دولت بودند. ترس عمدهٔ آن‌ها رشد دیکتاتوری توده‌ای و افول آزادی فردی بود. لیبرال‌های کلاسیک متأخرتر، مانند هایک، موافق دولت فوق کمینه‌خواه یا حتی کمینه‌گرا به معنای نوزیکی آن نیستند، گرچه با سنّت فایده‌باوری از بنتام به بعد مخالفت دارند.

بنابراین، دیدگاه مثبت‌تر دولتی نه حاصل گذار ناگهانی و نه نتیجهٔ تجدیدنظر اساسی در اندیشهٔ لیبرالی، بلکه فرآوردهٔ حرکت آهسته در درون اندیشه‌های لیبرالی است. درست‌تر آن است که بگوییم این حرکت را تا حدّی اندیشمندان برجسته‌ای نظیر گرین شتاب داده‌اند. مفهوم کلی ایده‌آلیستی از دولت، آن را دارای نقش اخلاقی مثبتی در جامعه می‌داند. دولت فقط نهادی انتزاعی نیست، بلکه فرآورده خواسته‌ها و آرزوهای شهروندانی است که آن را تشکیل می‌دهند. دولت هستی ارگانیکی است که برای تحقق هدف‌های عمومی بشریت پدید آمده است، هدف‌هایی که با فردیت حقیقی و آزادی

سازگاری دارند. نهادهای موجود در دولت معرّف هدف‌های اخلاقی هستند. معنا و اهمیت دولت به بهبود اعضای آن بستگی دارد، و بدین قرار، حاوی معنای فردگرایانه مهمی است و آزادی فردی را بر عهده می‌گیرد. گرچه این آزادی مستلزم آن است که دولت شرایط لازم برای رشد و پیشرفت همهٔ شهروندان را فراهم سازد.

این ایده‌ها، که کاربردهای رادیکال‌تر اندیشهٔ فایده‌باورانه و تکاملی هستند، در پس ظهور لیبرالیسم جدید در بریتانیا وجود داشته‌اند. به نظر متفکرانی مانند هابسون و هابهاوس، و در آمریکا جان دیویی و راولز، دولت بخش جدایی‌ناپذیر زندگی اقتصادی و اجتماعی جامعه بود. دولت فقط برای آن نبود که افراد را از موانع فعالیت اقتصادیشان آزاد کند، بلکه در اعتلای زندگی بهتری برای شهروندان خود نیز نقش مهمی دارد. لیبرال‌ها از آغاز تا امروز هیچ‌گاه کاملاً از دولت راضی نبوده‌اند. وقوع دو جنگ جهانی بزرگ در قرن بیستم و مداخله و رسوخ دولت در عرصه‌های گوناگون و فراوان، آن‌ها را به راستی آشفته خاطر ساخته است. این ناخرسندی در بریتانیا طی دورهٔ جنگ جهانی اول و پس از آن برای لیبرال‌های جدید شکلی حقیقی یافت و به ویژه در مورد مسائلی نظیر خدمت اجباری نظام وظیفه عمیقاً ناخشنود بودند. با این حال، این عدم رضایت از دولت هیچ‌گاه باعث نشد که از آن برای اعتلای آزادی، عدالت توزیعی، ایجاد چارچوبی قانونی برای روابط اقتصادی، پیشبرد اقتصادی مخلوط و تأمین بعضی کالاهای عمومی استفاده نکنند. دولت را در این معنا می‌توان نهادی دانست که قادر است زندگی خوبی برای همهٔ شهروندان تأمین کند.

نتیجه گیری

اکنون به بررسی انتقادهای عمده‌ای می‌پردازیم که ممکن است فراگیرانِ اندیشهٔ لیبرالی وارد سازند. برخی از این انتقادها بیش‌تر متوجه کل ذهنیت لیبرالی است، برخی دیگر به صُور خاصی از ایدئولوژی لیبرالی انتقاد دارند. برای سهولت کار، این انتقادها را به سه مقولهٔ اصلی تقسیم می‌کنیم: انتقاد به ذهنیت فردگرایانه؛ انتقاد به واقعیت و پندار ایدئولوژی لیبرالی؛ و سرانجام برخی ایده‌ها در بارهٔ جهت و اوج اندیشهٔ لیبرالی در سدهٔ بیستم.

انتقاد به ذهنیت فردگرایانه شامل استدلال‌های بسیار زیادی می‌شود که صرفاً به طور خلاصه می‌توانیم در این‌جا به آن‌ها اشاره کنیم. اولاً گفته‌اند که لیبرال‌ها در تدوین هرگونه

مفهوم روشن و واقع‌بینانه در بارهٔ زندگی اجتماعی دچار مشکل فراوانی شده‌اند. هم سوسیالیست‌ها و هم محافظه‌کاران از آن‌ها انتقاد کرده و به ساده‌لوحی جامعه‌شناسانه متهم شده‌اند. اگر لیبرالیسم واحدهای اساسی تجربه را به عنوان اجزای لایتجزا باور دارد، چگونه ممکن است به مفاهیم جمعی شکل دهد؟

اگر شخص بکوشد تا نظریه‌ای اصیل در بارهٔ رضایت فردی تدوین کند، آیا به کار غیرعملی ناممکنی دست نزده است، چون باید فرض را بر این بگذارد که هر حکومتی ناچار است رضایت هر فردی را جلب کند؟ عملاً لیبرال‌ها هرگز چنین استدلالی نمی‌کنند و از این رو، با جهت‌گیری کلی استدلال‌های خود در تضاد و ناسازگاری قرار گرفته‌اند. روشن است که بسیاری از لیبرال‌ها آمادهٔ پذیرش این نکته بوده‌اند که افراد باید مورد فشار و زور قرار گیرند که این نیز ظاهراً با پیش‌فرض فردگرایانهٔ آن‌ها کاملاً مغایرت دارد. به همین سیاق، برخی منتقدان معتقدند که لیبرال‌ها می‌کوشند وفاق اخلاقی یا اجتماعی را به طور پنهانی وارد کنند. هایک بعد از شرح و بسطی طولانی در بارهٔ اهمیت مسئولیت فردی و مغایرت آن با مسئولیت جمعی، از رو در رویی با منطق استدلالی خود امتناع می‌کند و می‌کوشد جامعه را مجموعه‌ای از قراردادهای اخلاقی بداند که فرض شده است همهٔ افراد بدون فکر کردن آن را می‌پذیرند. این را می‌توان نوعی ترفند و تردستی تلقی کرد. از جهتی، بهترین لیبرال، که جهان را سازگار با نفع شخصی محض قضاوت می‌کند، ممکن است صرفنظر از بهایی که دیگران ناچارند بپردازند، به یکه تازی فردی معتقد باشد.

اگر گردآوری منافع فردی در کنار هم دشوار است، تدوین نظریه‌ای خرسند کننده در بارهٔ خیر عمومی یا آشتی دادن اقتدار فردی و جمعی غیرممکن است. چگونه می‌توان این‌ها را در کنار هم جمع کرد؟ منافع و ترجیحات فردی با منافع عمومی، که در پایان معمولاً تحمیل می‌شود، قابل جمع شدن نیست. روی هم رفته، چنین به نظر می‌رسد که لیبرال‌ها، گرچه به افراد ارزش می‌گذارند، به راستی آمادگی تدوین منطق کاملی برای فردگرایی ندارند. فردگرایی در بنیادی‌ترین معنای خود مستلزم خودباوری و نسبی‌گرایی در تمام مسائلِ اخلاق و حقیقت است؛ ظاهراً، هیچ راهی برای تمایز میان حقیقت فردی و منافع کاذب وجود ندارد. در واقع، ایدهٔ منافع واقعی از چشم‌انداز منحصراً فردی ایده‌ای کاذب به نظر می‌رسد. دلیلی وجود دارد که چرا این قدر موضوعات اخلاقی پیچیده در اندیشهٔ لیبرالی مطرح شده است. آیا می‌توانیم سقط

جنین، قتل از روی ترحم یا مادری میانجی[1] را محکوم کنیم؟ آیا حق داریم پرنوگرافی را سانسور کنیم؟ اهمیت و ارزش افراد و آزادی آن‌ها در پس این پرسش‌ها نهفته است.

ضعف بنیادی در این قلمرو انتقادی آن است که فقط تعداد محدودی از لیبرال‌ها را در بر می‌گیرد. نوعی فردگرایی اجتماعی هم وجود دارد که در نزد بسیاری از نویسندگان لیبرال از قرن نوزدهم به بعد یافت می‌شود که ناچار به پاسخ به این پرسش نیست چون بعضی ارزش‌های اجتماعی را در ساخت و ترکیب اجتماعی فرد پذیرفته است. در نتیجه، انتقاد ممکن نیست همهٔ سنّت لیبرالی را به عنوان یک کل شامل شود.

دومین دستهٔ انتقادات متوجه واقعیت و توهّم ایدئولوژی لیبرالی است. این انتقاد می‌تواند حاوی تناقض‌هایی باشد. استدلال می‌کنند که لیبرال‌ها آزادی کسانی را می‌ستایند که نمی‌توانند از آن استفاده کنند، شهروندی برابر را برای همه اعلام می‌کنند و آن را برای اکثریت بی‌ضرر می‌سازند. از این نظر لیبرالیسم بیش‌تر به حقوق مدنی علاقه‌مند است تا به مردم گرسنه. ممکن است بسیاری از لیبرال‌ها بگویند که ترجیح می‌دهند در جامعه‌ای لیبرالی گرسنگی بکشند تا این‌که در جامعه‌ای استبدادی و خودکامه خوب تغذیه شوند ولی از آزادی محروم باشند. اما این‌که چگونه لیبرال‌های خوب تغذیه شده می‌توانند این را بدانند خود حیرت‌آور و معما برانگیز است. لیبرال‌ها با واژه‌های پر آب و تاب از اهمیت مالکیت سخن می‌گویند، اما در نهایت از طریق نهادهای اقتصادی و بازارهای خود، این را برای میلیون‌ها نفر انکار می‌کنند. در واقع از لیبرال‌ها، به ویژه در سراسر قرن نوزدهم، به سبب بدی رفتارشان با فقرا و گرسنگان انتقاد شده است. فقط کافی است کلمات و اعمال دولت‌های لیبرالی هنگام قحطی بزرگ ایرلند، یا نگرش چهره‌هایی نظیر مالتوس در مورد کارگران فقیر را به یاد آوریم تا این نظریه تأیید شود. لیبرالیسم ارزش‌های مشترک انسانی تمدن را اعلام می‌کند و سپس به ستایش خودخواهی فردگرایانه می‌پردازد ـ موضعی که به خصوص در مسلک آین رند در مورد فضیلت خودخواهی به دقت خلاصه شده است. لیبرالیسم به برابری قانونی برای همگان علاقه‌مند است، اما نه برابری در مالکیت یا قدرت. او میان مالکیت و برابری فرصت‌ها تمایزی قائل نمی‌شود. به نظر بعضی ناقدان، لیبرال‌ها زیاده از حد

---

۱. منظور زنانی است که در برابر پول حاضرند از راه تلقیح مصنوعی یا به شیوه‌ای دیگر برای زنی که نازاست بچه بیاورند. ـ م.

نسبت به جنبهٔ مثبت مطبوعات موافق بوده‌اند. حال آن‌که باید واقعیت را در پس پندار ملاحظه کرد یا حداقل جنبه‌های بد را به اندازهٔ جنبه‌های خوب نگریست.

آزادی یا شهروندی قانونی برابر برای فردی گرسنه یا بیمار به چه درد می‌خورد؟ لیبرالیسم نمی‌بیند که مالکیت نابرابر می‌تواند به قدرت نابرابر بینجامد و بنابراین، به روابط متقابل موجودات انسانی آسیب برساند. فقر را به نحوی خطای خود فرد دانسته‌اند. فرد فقیر خودش مسئول وضع خویش است. از یک سو مالکیت امری بنیادی دانسته شده است، اما از سوی دیگر نظام سرمایه‌داری می‌پذیرد که بسیاری از افراد از آن محروم باشند؛ بنابراین، مداخله در مالکیت فرد، تخطی آشکار و ناهنجار به حقوق افراد است. بدین ترتیب، شخص بیمار، یا زاغه‌نشینی که می‌میرد آزاد است و هیچ بی‌عدالتی در مورد او انجام نگرفته است. حال آن‌که میلیاردری که باید به تدریج مالیات بپردازد قربانی بی‌عدالتی شده است. رابرت نوزیک مالیات بر ثروت را نوعی کار اجباری و بردگی توصیف می‌کند. عدهٔ زیادی این‌گونه نتیجه‌گیری‌ها را تلخ و ناگوار یافته‌اند.

تعدادی از این انتقادها متوجه لیبرال‌های کلاسیک است. با این حال، همان‌گونه که در این فصل دیده‌ایم، مفاهیم متفاوتی از آزادی، شهروندی، حقوق و مالکیت میان لیبرال‌های گوناگون رواج داشته است. کسی ممکن است یادآور شود که آن دسته از لیبرال‌های اجتماعی که استدلال می‌کنند آزادی فقط به معنای به حال خود گذاردن افراد نیست بلکه تأمین زندگی ارزنده و مفید برای آن‌هاست، تنوعی از چشم‌اندازها را ارائه می‌کنند.

دستهٔ آخر انتقادها متوجه سرنوشت لیبرالیسم در قرن بیستم است. به یک معنا این انتقادی مثبت‌تر است. عقیده بر آن است که آزادی‌ها و حقوق خاصی که لیبرال‌ها جویای آن بوده‌اند فقط به گروه‌های محدودی در جامعه تعلق گرفته است. دکترین برابری و آزادی از برخی گروه‌های دیگری که می‌بایست از برابری بهره‌مند شوند دریغ شده و از دید آن‌ها پنهان مانده است. چنان که روگجی‌یرو گفته است: «در زیر پوشش لیبرالیسم جهانی، بورژوازی امتیازات مشابه آنچه روزگاری اشرافیت به آن می‌نازید پنهان کرده است؛ و بدین قرار تلاش‌های پرولتاریا برای از میان برداشتن امتیازات جدید، و لو این‌که در ظاهر ضدلیبرالی است، ولی در واقع لیبرالیسم گسترده‌تری را به ارمغان آورده است.»[۸۶] تا قرن بیستم، توده‌های عظیم کارگر و زنان از منافع شهروندی لیبرال، از نظر

برابری حقوق سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی محروم بودند. با توسعه و پیشرفت این گروه‌ها، خصلت لیبرالیسم نیز تغییر یافته است. این امر ابتدا در مورد گروه‌های طبقهٔ کارگر انجام گرفت و سپس در قرن بیستم در مورد زنان نیز گسترش یافت. بدین‌گونه، چنان که روگجی‌یرو استدلال می‌کند همکاری رو به رشد لیبرال‌ها با گروه‌های کارگر از دههٔ ۱۸۹۰ «تصادف یا تجلی فرصت‌طلبی سیاسی نیست، بلکه ریشهٔ عمیقی در ضرورت‌های دموکراسی نو دارد.»(۸۷) باید پرسید که آیا این روند هنوز در اندیشهٔ لیبرالی ادامه دارد یا نه.

در این استدلال چرخش بیش‌تری صورت گرفته است. از دههٔ ۱۹۳۰ تعدادی از مارکسیست‌های منتقد به لیبرالیسم، استدلال کرده‌اند که لیبرالیسم نتوانسته است به این توسعهٔ طبیعی در منطق خود فائق آید، چون پذیرش این امر پیامدهای عظیمی برای نظام سرمایه‌داری و برداشت حداکثر سود و مالکیت دارد. لیبرالیسم متوجه نشده است که «دموکراسی سیاسی‌ای که او به وجود آورده بر این فرض اظهار نشده مبتنی است که مالکیت خصوصی وسایل تولید را دست نخورده نگاه دارد.»(۸۸) او آن قدر نگران صور سیاسی بود که از لحاظ شالوده‌های اقتصادی که این صور بیانگر آن بودند کاملاً ناکام ماند. یگانه راه گریز برای لیبرال‌ها این بود که وسایلی بجویند تا کل فرایند را متوقف کنند. می‌گویند که آن‌ها این وسایل را در وجود نظام فاشیستی پیدا کردند. فاشیسم از انباشت سرمایه حمایت می‌کرد و به سرکوب پرولتاریای قیام کرده می‌پرداخت. بدین قرار نظام فاشیستی «تکنیک نهادی شدهٔ سرمایه‌داری در مرحلهٔ ظهور تضادهای آن است.»(۸۹) البته این استدلال لیبرالیسم را مرام رو به افولی می‌داند که پیوندی ناگسستنی با شیوهٔ خاصی از تولید دارد. پایان سرمایه‌داری به معنای پایان لیبرالیسم است. ضعف بزرگ این استدلال آن است که توضیح نمی‌دهد چرا فاشیسم در دههٔ ۱۹۲۰ در کشوری پدیدار شد که سنّت لیبرالی بسیار ضعیفی داشت (آلمان) و در مقایسه با بریتانیا، زیرساخت صنعتی سرمایه‌داری آن بسیار توسعه نیافته بود (ایتالیا).

در واقع لیبرالیسم در صحنهٔ اندیشهٔ اروپایی باقی ماند، گرچه وقوع دو جنگ جهانی ذهن لیبرالی را تباه کرده بود. بیش‌تر اندیشه‌های لیبرالی خوش‌بین و کمال‌گرای سدهٔ نوزدهم و آغاز سدهٔ بیستم، در کنار رودخانه سوم [Somme در فرانسه] و ایپر [در بلژیک] و سپس در اردوگاه‌های داخائو و بوخن والت مدفون شدند و از میان رفتند. داشتن احساس خوش‌بینانه نسبت به نوع بشریت دشوار شد. این امر باعث شد که

بعضی از لیبرال‌ها امید خود را از دست بدهند و از ناسیونالیسم منزجر شوند. در دهۀ ۱۹۳۰، برای کسانی که جذب دعوت فاشیسم یا سوسیالیسم نشده بودند، جاذبۀ فریبندۀ خودپروری و خویشتن‌نگری و خودسنجی فردی مورد توجه بسیار قرار گرفت، گرچه هدایت اندیشه‌ها در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ را در جهت رشد تدریجی حزب لیبرال بریتانیا، به ویژه در دورۀ تابستانی، نباید فراموش کرد.(۹۰)

در دورۀ پس از جنگ جهانی دوم، لیبرالیسم دوباره به صُور سیاسی گوناگون ظاهر شد. در دهۀ ۱۹۵۰ گروه «پایان ایدئولوژی»، که در فصل یکم در بارۀ آن بحث کردیم، نمونۀ بارز آن در دوران جنگ سرد بود چنان‌که هم در آمریکا و هم در اروپا تأثیر بسزایی برجا گذاشت. تناقض در این بود که لیبرالیسم این بار در برابر ذهن ایدئولوژیکی به مقاومت پرداخت. ذهن ایدئولوژیکی ظاهراً همیشه (یا بعضاً یا کاملاً) به سوی خودکامگی میل می‌کند. در این زمان، لیبرالیسم به وفاق سیاسی دعوت می‌کرد که آن را با اندیشۀ سیاسی غیر ایدئولوژیکی اشتباه گرفته بود. به نظر عده‌ای، اندیشۀ سیاسی فقط در عرصۀ لیبرالی معنا داشت. غیر از این رفتار ضداستبدادی، رشتۀ دیگری از اندیشۀ لیبرالی توسعه یافت که به «پایان ایدئولوژی» معروف شد. بهترین تجلی آن احتمالاً نوشته‌های فون هایک است. کوشش می‌شد که جوامع غربی به شفافیت ناب دیدگاه اسطوره‌ای و اتوپیایی لیبرالیسم فردگرای کلاسیک بازگردند. این ذهنیت در دو دهۀ اخیر به جوامع صنعتی غرب راه یافته است. با وجود این، مهم آن است که به چشم‌انداز آن توجه کنیم. در این لیبرالیسم کلاسیک یا ویگ‌گونه جنبۀ ناب یا شفافی وجود ندارد. طرح فون هایک دیدگاهی محدود و ملال‌انگیز در بارۀ لیبرالیسم اصیل به مثابۀ ذهنیت «پایان ایدئولوژی» است. سومین تجلی لیبرالیسم که جنجالی‌تر و بحث‌انگیزتر است، استمرار جریان‌های گوناگون اندیشۀ لیبرالی اجتماعی است. مرگ و سقوط *ظاهری* لیبرالیسم در انتخابات، در بریتانیا و سایر کشورها، به معنای مرگ اندیشه لیبرالی نیست. استدلال شده است که بیش‌تر احزاب سوسیالیستی اصلاح‌طلب و تجدیدنظرخواه در اروپا (و مسلماً در حزب کارگر بریتانیا) کسوت لیبرالیسم اجتماعی را به تن کرده‌اند. در واقع، این لیبرالیسم اجتماعی در بیش‌تر احزاب ظهور کرده است. مباحثات کنونی در اندیشۀ سیاسی بریتانیا به نحو فزاینده‌ای شبیه گفتمان میان لیبرال‌های کلاسیک‌تر و لیبرال‌های اجتماعی است تا بحث میان محافظه‌کاران و سوسیالیست‌ها.

یکی از پایانی‌ترین جلوه‌های لیبرالیسم که بر اندیشه سیاسی تأثیر گذارده، شکوفایی

شدید فلسفهٔ سیاسی لیبرال به ویژه در ایالات متحدهٔ آمریکاست که در عین حال انگیزه‌های گوناگون و متضاد ایدئولوژی لیبرالی را نشان می‌دهد. نویسندگانی نظیر جان راولز، رابرت نوزیک، رانلد دوورکین، مایکل والزر و دیگران، از زوایای گوناگون اندیشهٔ لیبرالی در موضوعات عمدهٔ سیاسی تأمل کرده‌اند. نوزیک لیبرال‌ها را به فردگرایی آزادیخواهانه بیش‌تر فرا می‌خواند، در حالی که راولز به سرعت تبدیل به قدیس مرام لیبرالی اجتماعی شده است. فقط لیبرال‌هایی مانند کینز و بوریج نیستند که در بریتانیا بر اندیشه و سیاست حزب کارگر تأثیر گذارده‌اند. اکنون چنین می‌نماید که ایده‌های راولز برای بازسازی ایده‌های کنونی حزب کارگر به خدمت گرفته شده‌اند. یگانه مسئله در مورد تجلی کنونی فلسفهٔ لیبرالی آن است که به نظر نمی‌رسد در بارهٔ ریشه‌ها و زمینه‌های ایدئولوژیکی آن چندان خودآگاه باشد. در مورد راولز، نوزیک و هایک نیز از لحاظ مفهوم سنّت لیبرالی آن بسیار گزینشی و محدود است و به گزینش آنچه دیدگاه کنونی آن تأیید می‌کند و آنچه تأیید نمی‌کند می‌پردازد. این خصلت گزینشی، ادراک ما را نسبت به سنّت لیبرالی تضعیف می‌کند. خطر دیگر موجود در این سنّت، خصلت غیرتاریخی آن است. وقتی این متفکران موضوعات عدالت، حقوق و آزادی را مطرح می‌کنند، تقریباً چنان است که گویی فرض کرده‌ایم که اندیشهٔ لیبرالی، فلسفی است یا روش فلسفی دارد. بدین قرار، فرض را بر این می‌گذاریم که بررسی‌های آن‌ها را فقط استدلال‌هایی تحلیلی و فلسفی بدانیم. مسئلهٔ عمده در این‌جا نیز مسئلهٔ فقدان آگاهی در این مورد است که این فقط یک صورت اندیشهٔ فلسفی است که ریشه‌های تاریخی دارد یا نه.

ارزش‌ها و فضایل و ایده‌های لیبرالی از سدهٔ هفدهم به بعد تطوّر یافته‌اند. خود ایدئولوژی نیز در آغاز دههٔ ۱۸۰۰ به عنوان شیوهٔ اندیشه و خودنگری و روابط ما با دیگران شکل گرفته است. این مکتب براندیشهٔ ما نفوذ کرده است، ولی باید در بارهٔ نحوهٔ نگرش به آن به عنوان حقیقتی در بارهٔ جهان و نوع بشر محتاط باشیم.

۳

محافظه‌کاری

اصطلاح محافظه‌کاری، مانند لیبرالیسم، غالباً دو کاربرد عادی و تکنیکی داشته است. کاربرد عادی معمولاً متوجه اندیشه حفظ یا «دست نخورده نگه داشتن چیزی» است. تاریخ این اندیشه به سدهٔ چهاردهم باز می‌گردد. نویسندگان معاصر در بارهٔ محافظه‌کاری، نظیر راسل کِرک و رابرت نیسبت تأکید بسیاری بر این خاستگاه قرون وسطایی دارند. مثلاً کرک رد پای نگرش محافظه‌کاری را تا «کنسرواتورها» (نگهبانان شهرهای قرون وسطایی)، چوسر[1] بی‌اطلاع و تشکیلات قضایی صلح انگلستان(۱) دنبال می‌کند.

کاربرد آشکارتر واژهٔ محافظه‌کاری، همانند لیبرالیسم، مربوط به پس از وقوع انقلاب کبیر فرانسه است. بیش‌تر دانشمندان بر این عقیده‌اند که تاریخ دقیق‌تر خاستگاه سیاسی این اصطلاح به آغازِ دهۀ ۱۸۰۰ در آمریکا باز می‌گردد که به عنوان صفتی برای توصیف و ارزیابی میانه‌روانهٔ دولت از امور به کار می‌رفت. به این معنا، بعضی از جمهوریخواهان ملی اولیه آمریکا خود را محافظه‌کار می‌دانستند. در فرانسه این واژه برای نخستین بار به عنوان نام روزنامهٔ شاتوبریان *Le Conservateur* در دههٔ ۱۸۲۰ به کار رفت. نشریهٔ ادواری فوق به حمایت از اندیشه‌های کلیسایی و بازگشت وضع سیاسی سابق می‌پرداخت. در بریتانیا از این واژه نخست در نشریهٔ *Quarterly Review* در سال ۱۸۳۰ استفاده می‌شد. از سال ۱۸۳۵ به عنوان رسمی حزب توری تبدیل گردید. بلیک می‌گوید که پذیرش رسمی آن از ۱۸۳۲ به بعد «تلاش سنجیده‌ای برای پاکسازی حزب از پیوندهای گذشته‌اش بود و اگر نگوییم گسیختن از گذشته، حداقل نمادی بود از تغییر آن.»(۲) از دههٔ ۱۸۴۰ این واژه در سراسر اروپا گسترش یافت. شورش‌ها و آشوب‌های

۱. شاعر و مبارز معروف انگلیسی ۱۳۴۰ ـ ۱۴۰۰ میلادی ـ م.

سیاسی ۱۸۲۹ - ۱۸۳۰ و ۱۸۴۸ اندیشهٔ محافظه‌کاری را به خطرهای انقلاب سوق دادند. گرچه صنعتی شدن و روند دموکراسی شدن نیز نقش برجسته‌ای ایفا کردند.

بحثی طولانی در بارهٔ رابطهٔ میان کاربردهای سیاسی عادی و تکنیکی این واژه وجود دارد. بسیاری از هواداران محافظه‌کاری سیاسی، امتیازهای خاصی برای ریشهٔ احساس‌های سیاسی آن در کاربرد عادی این واژه قائلند. این نکته تا حدی حقیقت دارد که همگی ما بلافاصله پس از صرف شامی خوب تا حدی محافظه‌کار می‌شویم. برخی محافظه‌کاران سیاسی می‌خواهند از این حالت بهره بگیرند و استدلال می‌کنند که در واقع همگی ما «بنا به سرشت خود» محافظه‌کار هستیم. در نتیجه، بنا به این قاعده، محافظه‌کاری فقط مسلکی سیاسی نیست بلکه در سرشت خود زندگی نیز ریشه دارد. چنین اندیشه‌ای، همهٔ بشریت را محافظه‌کار می‌داند. مشکل چنین برداشتی، چگونگی تبیین هواداری از سایر ایدئولوژی‌ها و تأکید بر اعتقاداتی است که همهٔ محافظه‌کاران ممکن است هوادار آن باشند. این برداشت همچنین این نکته را که محافظه‌کاری از لحاظ تاریخی به اعتباری ایدئولوژی خاصی محسوب می‌شود که همزمان با لیبرالیسم و سوسیالیسم پدیدار شد و در بعضی مفاهیم آن‌ها شریک است نادیده می‌گیرد. از این رو، برخی مفسران استنتاج کردند که کاربرد عادی واژهٔ محافظه‌کاری بینش ناچیزی در بارهٔ معنای سیاسی تکنیکی آن فراهم می‌سازد.[۳] در میل به ایجاد یک ایدئولوژی منسجم، برداشت ساده از تصور کلی محافظه‌کاری هم خام و ابتدایی و هم بی‌فایده است.[۴]

پیش از شروع بحث در بارهٔ خاستگاه‌ها و ماهیت ایدئولوژی محافظه‌کاری، باید مسائل مربوط به تعریف آن را ملاحظه کنیم. نباید پنداشت که کالبدی معین و تعریف شده از ایده‌ها وجود دارد که همهٔ محافظه‌کاران طرفدار آن هستند. در واقع محافظه‌کاران زیادی وجود دارند که انتساب اعتقادات خود به ایدئولوژی را انکار می‌کنند. این را می‌توان محافظه‌کاری «ضد فلسفهٔ سیاسی» نامید.[۵] در بعضی موارد این انکار نظریه کم‌تر قانع کننده است و در بعضی موارد دیگر بیش‌تر اندیشه برانگیز.

پنج تفسیر گسترده از خصلت محافظه‌کاری وجود دارد که مضامین بسیار گوناگونی دارند. طرح کلی تفسیرهای فوق را می‌توان به ترتیب زیر مطرح کرد: ایدئولوژی اشرافی؛ موضع ایدئولوژیکی عملی؛ دیدگاه موضعی یا وضعیتی؛ محافظه‌کاری به مثابهٔ عادت یا ذهنیت؛ و بالاخره تفسیر ایدئولوژیکی.

در دیدگاه نخستین، محافظه‌کاری عبارت است از مرامی سلبی به مثابهٔ واکنش طبقهٔ

اشراف زمیندار شبه فئودال، به ویژه پس از چالشی که انقلاب فرانسه موجب آن بود. در این شکل، محافظه‌کاری نقشی به شدت تاریخی و اقتصادی داشت. معرّف موضع دفاعی منفی طبقهٔ اشراف رو به افول در جامعه‌های اروپایی بود. در این معنا، گسترهٔ زمانی محافظه‌کاری را می‌توان تقریباً از ۱۷۹۰ تا ۱۹۱۴ در نظر گرفت. در بریتانیا، سال ۱۸۳۲ (بیش از ۱۹۱۴) همراه با پیدایش رو به رشد جریان دموکراسی شدن، نقطه عطف بسیار حیاتی محسوب می‌شود. گسترش اعطای حق رأی، صنعتی شدن جامعه و موفقیت انجمن قانون ضد غلات در دههٔ ۱۸۴۰، ضربهٔ مرگباری برای حزب توری بود. این دیدگاه متعلق به مفسرانی است که تمایزی میان توریسم قدیمی‌تر و ایده‌های بعد از ۱۸۳۲ قائل می‌شوند. به محض آنکه اهمیت سیاسی و اقتصادی این طبقهٔ اشرافی رو به زوال گذاشت، ایدئولوژی آن نیز پژمرده و کم‌رنگ شد و ظریفانه اما قاطعانه جای خود را به لیبرالیسم کلاسیک عملی بخشید. از این دیدگاه محافظه‌کاری را می‌توان پدیدهٔ موقت تاریخی دانست که نمایندهٔ نگرش‌های طبقه‌ای بوده است که از لحاظ سیاسی و اقتصادی به طور جدی رو به افول نهاده است.

استدلال دوم کم‌تر خرسند کننده است. محافظه‌کاری را در این دیدگاه در درجهٔ نخست به مثابه شکلی از پراگماتیسم سیاسی می‌دانند، دکترینی که محتوای اصیلی ندارد. این دکترین فقط خلقیات و خصایص سیاسی، فرهنگی و اقتصادی رایج را جذب می‌کند. حال آنکه سایر مرام‌های سیاسی پیوسته در حال پیدایش و پیشروی‌اند. بدین قرار، تا حدی به درستی گفته شده است که در دویست سال گذشته، محافظه‌کاری خط مشی‌های خود را از سایر ایدئولوژی‌های سیاسی اخذ کرده و هر از چند گاهی به دفاع از یکی از آن‌ها پرداخته است. اگر خط مشی‌های فوق در تجربه خوب از آب درآمده و پذیرفته می‌شدند، مصالح اخذ شدنی مشروعی برای خط مشی محافظه‌کاری فراهم می‌ساختند. چنان که بعضی متفکران گفته‌اند، محافظه‌کاری را هم می‌توان در پیوند با ایستاگرایی یافت و هم در ارتباط نزدیک با عقاید افراطی آزادیخواهانه. با این حال، این استدلال در مورد سلبی بودن اندیشهٔ محافظه‌کارانه غلو است.

دیدگاه پراگماتیک فوق را گاه می‌توان با دو تفسیر بعدی درهم آمیخت. تفسیر اولی - یعنی دیدگاه موضعی یا وضعیتی - در واقع بیش‌تر هماهنگ با گفتمانِ عادی در این مورد است.(۶) این نظر نزد مفسران و روزنامه‌نگارانی دیده می‌شود که کاملاً ناآگاهانه از دسته‌بندی‌های محافظه‌کار، مثلاً در درون حزب سوسیالیست سخن می‌گویند. از این

دیدگاه محافظه‌کاری ربطی به هیچ طبقهٔ خاص، رویدادهای تاریخی، پراگماتیسم یا حتی موضع ویژه‌ای ندارد. نگرش موضعی، نظیر دیدگاه پراگماتیک، هیچ‌گونه گوهر و ذات معینی ندارد. هیچ آرمان یا آرمانشهری که برای آن به تلاش و مبارزه بپردازد ندارد. برعکس، بازتاب موضع دفاعی آگاهانه‌ای از هرگونه دکترین سیاسی *نهادی* شده است. طرح‌های سیاسی نهادی نشده که فراتر از واقعیت‌های سیاسی کنونی گام بر می‌دارند و می‌خواهند با ایده‌های متعالی، جهان را در خطی خاص تغییر دهند، دشمنان طبیعی محافظه‌کاری محسوب می‌شوند. محافظه‌کاران کسانی هستند که در شیوهٔ نهادی شده زندگی ریشه دارند و ذاتاً از نظمی ویژه دفاع می‌کنند. دفاع معمولاً از «موقعیت» چالش با نهادهای درگیر با ایده‌های متعالی صورت می‌گیرد. بدین قرار، محافظه‌کاران، هوادار نظم موجود، به رغم چگونگی سیمای سیاسی آن، در مقابل آشوب تغییر و اصلاح هستند. با این تعریف وضعیتی می‌توان از «محافظه‌کاری چپ» هم سخن گفت. بدین قرار، محتوایی برای ایدئولوژی محافظه‌کارانه وجود ندارد. هرگونه نظم نهادی شده (چه کمونیسم چه لیبرالیسم) می‌تواند محافظه‌کار باشد.

چهارمین تفسیر متوجه اندیشه خوی و عادت است. در این مورد دو استدلال وجود دارد. اولی به ادعای نخستین باز می‌گردد که محافظه‌کاری را بخشی از سرشت خود زندگی می‌داند. لُرد هیوسسیل این را «محافظه‌کاری طبیعی» می‌نامد که «گرایش ذهن بشری» تعریف می‌کند. این خصلت مخالف تغییر است و تا حدی از بدگمانی به هر چیز ناشناخته سرچشمه می‌گیرد و بیش‌تر تجربه را تداعی می‌کند تا عقلِ نظری.(۷) نکته مهم آن است که محافظه‌کاری به مثابهٔ یک ایدئولوژی نگریسته نشده است؛ بیش‌تر خوی طبیعی موجودات بشری است که عادت و راه و رسم‌ها یا ابزارهای آزموده را بر عادت و ابزارهای جدید و نامأنوس ترجیح می‌دهد. این ایده به آسانی انتقال‌پذیر به عرصهٔ سیاست است. کردار یا نهادهای مستقر ناقص به چیزهای جدید رجحان دارند.

استدلال دوم دفاع فلسفی پیچیده‌تری از محافظه‌کاری طبیعی به شمار می‌آید. این دفاع متوجه تمایزات ظریف میان انواع عقل (عقل نظری و عملی) و همچنین مستلزم منشأ انگیزهٔ انسانی است. در این‌جا استدلالی خلاّق ولی گمراه کننده وجود دارد. دفاع فلسفی از تز خلق و خو از یک سو معتقد است که محافظه‌کاری پدیده‌ای غیر آرمانی و طبیعی است، و از سوی دیگر می‌کوشد ما را به حقیقت این ایده با استدلالی سرشار از عناصر آرمانی متقاعد کند. از همین روست که در آغاز آن را «سیاسی ـ ضدفلسفی»

می‌گفتند گرچه اصطلاح «فلسفی ـ ضد فلسفی» ظاهراً برای آن مناسب‌تر است. استدلال پیچیده‌تر در بارهٔ تمایل محافظه‌کارانه، چهارمین تفسیر ایدئولوژیکی را در میان خود قرار می‌دهد.

در این مقولهٔ آخر، محافظه‌کاری ایدئولوژی خالی از ابهامی است که با هیچ‌گونه ملاحظه پراگماتیگ یا وضعیتی نمی‌تواند سازگار باشد. نه با وضعیت تاریخی خود تعریف می‌شود و نه لزوماً با هیچ طبقه‌ای شناخت‌پذیر است. از هرگونه تمایل طبیعی نیز به دور است. در این‌جا مجموعه‌ای از ایده‌ها با محتوای نگرشی ویژه‌ای است. غالباً ادموند برک را بنیانگذار این ایدئولوژی دانسته‌اند که امروزه بسیار مطرح است. از این دیدگاه، محافظه‌کاری پیوسته کوشیده است به مخالفت با بعضی ایده‌ها بپردازد که غالباً در موقعیت‌های انقلابی پدید آمده‌اند و از آن‌ها استفاده شده است؛ یعنی، تکامل‌پذیر بودن نوع بشر از طریق ایجاد تغییر در وضعیت اجتماعی و سیاسی؛ تطوّر سرشت انسان به سوی جامعه‌ای نیک و آرمانی؛ برابری و آزادی به عنوان هدف‌های انسانی و پیامدهای اقتصادی و سیاسی این ایده‌ها؛ اعتقاد به پیروزی عقل انسان در جهان؛ بی‌اعتنایی یا تحقیر قدرت، امتیاز، سلسله مراتب و سنّت. در آغاز، در فرانسه و آلمان لبهٔ تیز انتقاد محافظه‌کاری متوجه افکار عصر روشنگری و سنّت فیلسوفان و انشعاب افراطی آن یعنی ژاکوبینیسم انقلابی بود. در بریتانیا، به سنّت لیبرالی رادیکال (پین و پرایس) و بعد به ایدهٔ اقتصاددانان فایده‌باور و لیبرال حمله می‌شد. سرانجام، در سده‌های نوزده و بیست، جلوه‌های گوناگون سوسیالیسم باعث وحشت و نگرانی گروه‌های محافظه‌کار شدند.

در بارهٔ ادراک غیر ایدئولوژیکی محافظه‌کاری دوباره بحث خواهیم کرد و نفوذ و فراگیری آن را نمی‌توان نادیده انگاشت. همچنین بهتر است بنویسیم که با این استدلال دوباره در بحث در بارهٔ سایر ایدئولوژی‌ها روبرو خواهیم شد. پس از ذکر مسائل تعریفی محافظه‌کاری، بقیهٔ فصل را به جنبهٔ اخیر ایدئولوژیکی آن اختصاص خواهیم داد.

خاستگاه‌های اندیشهٔ محافظه‌کاری

بیش‌تر نویسندگانی که در مورد محافظه‌کاری مطلب نوشته‌اند اعتقاد دارند که نقطهٔ عطف واقعی اندیشهٔ محافظه‌کاری، انقلاب کبیر فرانسه بوده است. این حوادث فرانسه بود که بذر واکنش‌های مشهور ادموند برک را پاشید، و البته، در آغاز دههٔ ۱۸۰۰ است که

نخستین کاربرد کلمهٔ محافظه‌کاری را به معنای سیاسی می‌یابیم. با این حال، برخی محققان مضامین مهمی را پیش از سال ۱۷۸۹ [سال انقلاب فرانسه] می‌بینند که گرچه آگاهانه محافظه‌کار نیستند اما سهم کمی در نگرش محافظه‌کاری نداشته‌اند. این را می‌توان «محافظه‌کاری ناآگاه» نامید. در چنین ادعاهایی جنبه‌های جعلی و منسوخ وجود دارد.

شروع اولیهٔ محافظه‌کاری در اندیشهٔ یونانی و رومی دیده شده است. نویسندگان اغلب در این باره از افلاطون و رواقیون رومی نام می‌برند، گرچه نام آریستوفان نمایشنامه‌نویس نیز در کتاب راسل کرک به چشم می‌خورد.(۸) منتخباتی از نوشته‌های محافظه‌کاری که در سال ۱۹۷۶ انتشار یافت با گزیده‌هایی از کتاب جمهوری افلاطون آغاز می‌شود.(۹) نویسندهٔ دیگری می‌گوید که «مهم آن است که نخستین کار در مورد محافظه‌کاری با کتاب جمهوری افلاطون آغاز می‌شود.»(۱۰) دورهٔ آغازین دیگر قرون وسطی است، گرچه مشکل است که به توصیف مورتون اوئرباخ از کتاب *پولیکراتیکوس*[1] نوشتهٔ جان سالیسبوری (قرن دوازدهم) به عنوان اثری «صرفاً محافظه‌کارانه» اعتماد کنیم.(۱۱) نیسبت حتی بیش‌تر افراط می‌کند و کل نهضت محافظه‌کاری سده‌های نوزده و بیست را زیر لوای سده‌های میانه یا قرون وسطی قرار می‌دهد. به نظر نیسبت، دانستن برک به عنوان یک «ویگ» امری خطاست. برک به راستی می‌کوشید تا جماعات محلی و ساختارهای اتحادیه‌های صنفی جامعه فئودالی را احیا کند. بسیاری نیز نظرات قانون طبیعی قرون وسطایی را ساختهٔ برک می‌دانند، اما این بحثی متفاوت است.(۱۲) فرهنگ قرون وسطاگرایی جدید نیز در گروه‌هایی نظیر «گروه انگلستان جوان دیزرائیلی» میانهٔ قرن نوزدهم دیده شده است. پُل اسمیت گروه را به عنوان «فئودالیسم احیا شده» توصیف می‌کند، گرچه بهتر است بگوییم که بعدها او این مضمون را شکلی از *اپرا* بوفه[2] توصیف می‌نماید.(۱۳) بسیاری از محققان اخیر قرائت قرون وسطاگرایانه هم از برک و هم محافظه‌کاری را امری مبالغه‌آمیز و دور از ذهن دانسته‌اند.(۱۴) در این‌گونه دیدگاه‌ها عنصر نیرومندی از حسرت گذشته، واپس‌گرایی تاریخی و خیال خام وجود دارد.

این واپس‌گرایی تاریخی در دوره‌های بعد نیز ادامه می‌یابد. در حالی که کیت فیلینگ و هیوسسیل به دورهٔ «اصلاحات» به عنوان منبع ایدئولوژی محافظه‌کاری توجه دارند، نویسندگانی نظیر آنتونی کینتون، هانتینگتون و رابرت اکلشال با ریچارد هوکر و الیزابت

1. John Salisbury *Policraticus*.

2. *Opéra bouffe*.

ستلمنت[1] شروع می‌کنند.[۱۵] به نظر اکلشال، هوکر پدربزرگ محافظه‌کاری محسوب می‌شود. به نوشتهٔ او «خطی از پیشرفت از طریق هوکر و فیلمر در تشکیل حزب توری در بخش پایانی قرن هفدهم وجود دارد.»[۱۶] او حملهٔ هوکر به پورتین‌ها [پاکدینان] را با حملهٔ بعدی برک به ژاکوبن‌ها همسان می‌داند.[۱۷] با وجود این، فرانک اوگورمن گفته است که استقرار دوران الیزابتی فاقد «چشم‌انداز تاریخی در بارهٔ نهادهای اجتماعی و سیاسی خاص محافظه‌کاری جدید است.»[۱۸]

سایر محققان ریشه‌های ایدئولوژی محافظه‌کاری را در دکترین حق الهی و مکتب پدرسالاری می‌بینند. به نظر گوردون شوکت، کتاب *پدرسالاری* اثر فیلمر ستون فقرات اندیشه توری محسوب می‌شد.[۱۹] گفته شده است که دکترین حق‌الهی -که سرنوشت حکومت به دست خداوند است، عدم مقاومت و اطاعت منفعلانه از وظایف دینی‌اند، جامعه برای انسان‌ها طبیعی و همانند خانواده‌ای با سلسله مراتب طبیعی ذاتی است- هنوز در اندیشهٔ محافظه‌کاری قرن نوزدهم وجود داشته است. در درون محافظه‌کاری عقاید ممکن است در بارهٔ سرچشمه و منبع تغییر کنند اما در بارهٔ ماهیت و کیفیت مقدس حاکمیت ملی عوض نمی‌شوند. حاکمیت فقط از سلطنت به پارلمان منتقل شده بود.[۲۰]

اوگورمن موافق اعادهٔ سلطنت در دههٔ ۱۶۶۰ است، یعنی وقتی که واژهٔ «توری» کاربرد سیاسی پیدا کرد. چنان که خودش می‌گوید: «ارزنده‌تر آن است که بگوییم پیدایش نگرش خاص «توری» در سیاست در نیمهٔ دوم سدهٔ هفدهم از جر و بحث کردن در بارهٔ دودمان‌ها و شجره نامه‌های دروغین بهتر است.»[۲۱] سایرین ظاهراً «استقرار» سال ۱۶۸۸ را به عنوان لحظهٔ قاطع ترجیح می‌دهند. مارکی آو هالیفاکس غالباً به عنوان چهرهٔ کلیدی محافظه‌کاری در این مرحله دانسته شده است. گرچه مخاطراتی در تمام این ایده‌ها وجود دارد. عقاید ویگ‌ها و توری‌ها پس از ۱۶۸۸ پیوند نزدیکی با هم داشتند. هیچ یک از گروه‌ها به معنای جدید حزب نبودند. آن‌ها نه مقررات و انضباط رسمی داشتند نه معیار دقیقی برای عضویت. بهتر است آن‌ها را متحدان منافع متغیر توصیف کنیم. کوشش برای شناسایی موضع محافظه‌کارانه استوار در این دوره‌ها نادرست است.[۲۲] همچنین بهتر است فراموش نکنیم که برک لیبرال بود نه توری. او هم حامی

1. Elizabethan Settlement.

پرشور انقلاب سال ۱۶۸۸ بود و هم طرفدار مهاجرنشین‌های آمریکایی در دههٔ ۱۷۷۰. او، برخلاف تام پین، می‌خواست میان این انقلاب‌ها با انقلاب ۱۷۸۹ [فرانسه] تفکیک قائل شود.(۲۳)

یکی دیگر از فیلسوفان سدهٔ هجدهم که نویسندگان محافظه‌کار غالباً از او به عنوان چهرهٔ بنیانگذار یاد می‌کنند دیوید هیوم است، گرچه او بارها پندار لیبرالی را در سر می‌پروراند. در بارهٔ هیوم عقاید متفاوت است. بعضی نویسندگان او را به عنوان الهام‌بخش بزرگ اندیشهٔ محافظه‌کاری گرامی می‌دارند.(۲۴) نویسندهٔ محافظه‌کار دیگری، یان گیلمور، در بارهٔ هیوم می‌نویسد: «چگونه می‌توان مردی را که شکاکیتش باعث انکار خدا، روح، معجزات، علّیت، قانون طبیعی، ماده و استقرا شده است محافظه‌کاری خوب دانست؟»(۲۵) غیرمذهبی بودن عمیق و شکاکیت ویرانگر هیوم همیشه به مذاق محافظه‌کاران خوش نمی‌آمد. دکتر جانسون تنها کسی نبود که در گفتگو با بوس ول، هیوم را یک «توری اتفاقی»(۲۶) توصیف کرد.

بیش‌تر محققان معتقدند که ایدئولوژی خودآگاه محافظه‌کاری پاسخی به انقلاب کبیر فرانسه بوده است. دورهٔ ۱۷۸۹ تا سال ۱۹۱۴ را غالباً دورهٔ شکوفایی اندیشه و کردار محافظه‌کاری دانسته‌اند.(۲۷) انقلاب سال ۱۷۸۹ باعث پیدایش کتاب مشهور برک به نام *تأملات*[1] و نیز پیدایش خود کلمهٔ «محافظه‌کاری» شد. نویسندگان اروپایی موافق با محافظه‌کاری نظیر کالریج، مایستر، بونالد، لامونه، شاتوبریان، نووالیس و مولر، همگی ایده‌های خود را در ارتباط با رویدادهای انقلابی روشن کرده و غالباً برک را سرمشق خود قرار داده‌اند. موضع برک در اندیشهٔ محافظه‌کاری چه برای ستایندگان آن و چه منتقدان کماکان تا امروز برجسته و ممتاز باقی مانده است. به نظر برک، انقلاب فرانسه به طور پویایی نو بود. این انقلاب همان خصلت انقلاب‌های ۱۶۸۸ و ۱۷۷۶ را نداشت. ایده‌های کانونی انقلاب فرانسه این بود که انسان‌ها هم برابر و هم اصلاح پذیرند. این اصلاح را به نظر انقلابیون می‌شد با پرورش عقل انسان و اصلاح نهادهای اجتماعی و سیاسی تحقق بخشید. به نظر برک، این ایده‌ها حاوی معانی ضمنی عمیقی برای سیاست بود. و همین معانی ضمنی بودند که او و محافظه‌کاران بعدی در مقابل آن‌ها مقاومت می‌کردند. این مقاومت به تصفیهٔ واقعی ایدئولوژی محافظه‌کاری شکل داد.

---

1. *Reflections*.

خصوصیت تاریخ بعدی ایدئولوژی محافظه‌کاری در قرن نوزدهم، تعدادی مضامین منفی بود. محافظه‌کاران، به ویژه در بریتانیا، می‌کوشیدند تا خود را با رشد دموکراسی وفق دهند. اما این راه هموار نبود.[۲۸] محافظه‌کاران غالباً مایل به حاکمیت مردم یا حق رأی عمومی مردان نبودند. آن‌ها معمولاً «مردم» را از تودهٔ «عوام الناس یا اراذل و اوباش» جدا می‌دانستند. مردمی که دارایی و املاکی داشتند تا حدی می‌توانستند نمایندگانی داشته باشند، ولی عوام‌الناس یا اوباش جاهل چنین حقی نداشتند. ثبات و علاقه به خیر عمومی جامعه به مالکیت اموال و املاک بستگی داشت. نویسندگانی مانند ماتیو آرنولد، تامس کارلایل، سرهنری مین و و. ه. لکی و به ویژه سیاستمدارانی نظیر لرد سالیسبوری هنوز در قرن نوزدهم نگران حق رأی تودهٔ جاهل بودند. برک حتی مالکان را به شاخه‌هایی فرعی تقسیم می‌کرد و به «نمایندگی عملی» عقیده داشت. یعنی «این که حتی بدون داشتن حق رأی افراد می‌توانند «عملاً» از طریق دیگران در جامعه نمایندگانی داشته باشند.»[۲۹] برک تعداد رأی مالکان را تقریباً چهارصد هزار شهروند می‌دانست. با وجود این، محافظه‌کاران انگلیسی عملاً با دموکراسی بیش‌تر از همتایان اروپایی خود کنار آمدند.

محافظه‌کاران سدهٔ نوزدهم در مورد صنعتی شدن و ارتقای اقتصاد سیاسی لیبرالی نیز بسیار مردّد بودند. در مکتب محافظه‌کاری، از موزر و کالریج گرفته تا کابت و دیزرائیلی و چارلز موراس، ت. س. الیوت و کریستوفر داوسون در این قرن جریان نیرومندِ ضد صنعتی و ضد فردگرایی وجود داشت. صنعتی شدن و فردگرایی به معنای زوال جامعه، سنّت، نظم و دین است. بنابراین، به نوعی خط فکری محافظه‌کاریِ آشکارا ضد سرمایه‌داری وجود دارد.[۳۰] با این حال، موفقیت سیاسی حزب محافظه‌کار در بریتانیا در قرن بیستم مبتنی بر قابلیت سازگاری و یافتن *سازشی* موقت با خلق و خوی صنعتی و دموکراتیک بوده است.[۳۱]

ماهیت محافظه‌کاری

سه رهیافت گسترده و عمده در مطالعهٔ محافظه‌کاری وجود دارد: رهیافت دولت ملی [یا دولت ـ ملت] تاریخی، رهیافت زمانی و رهیافت فکری. البته این‌ها با یکدیگر مانعةالجمع نیستند. این سه رهیافت در برخی مطالعات به نحو چشمگیری غالباً دچار

توارد می‌شوند و بر روی هم قرار می‌گیرند. هیچ یک از این رهیافت‌ها، بجز یک بُعد از دیدگاه فکری، هیچ موضع متمایز یا موضع لزوماً ایدئولوژیکی محافظه‌کارانه ندارد.

بر مبنای اندیشهٔ دولتِ ملی و تاریخی، محافظه‌کاری را فقط می‌توان بر حسب اوضاع خاص تاریخی و فرهنگی دولت ـ ملت به راستی طبقه‌بندی کرد. به سخن دیگر، ما با محافظه‌کاری آلمانی، بریتانیایی و فرانسوی مواجه هستیم نه با نظریه‌ای گسترده و فراگیر. اوسولیوان با این موضوع بازی می‌کند، اما به ترکیب آن با تأکید فکری بر عیب و نقص می‌پردازد. بدین قرار محافظه‌کاری فرانسوی در آغاز بیش‌تر دیدگاهی مذهبی و اخلاقی در بارهٔ جهان داشت و به فضایل و نظم دینی جاودانی دعوت می‌کرد. در مقابل و برعکس، محافظه‌کاری آلمانی به دیدگاه‌های متافیزیکی و تاریخی که بر نظریهٔ فلسفی تاریخ بسیار تأکید می‌کرد گرایش داشت. کارل مانهایم با این نظر موافق است و می‌گوید که در محافظه‌کاری آلمانی با «گسترش فلسفی نکاتی که برک مطرح کرده بود مواجه هستیم که با عناصر آلمانی ترکیب شده‌اند... آنچه را فرانسه برای عصر روشنگری تدریجی انجام داد، آلمان از طریق ایدئولوژی محافظه‌کاری به آن دست یافت و نتایج منطقی خود را از آن اخذ کرد.»(۳۲) بالاخره، در بریتانیا دیدگاه شکاک و تجربی را می‌بینیم که از لحاظ فکری ناهمگن و آشفته، مصالحه‌گر است و انسجام کم‌تری دارد، ولی در پایان به کامیابی سیاسی دست می‌یابد.(۳۳)

در این رهیافت ارزش چندی وجود دارد. در ایالات متحد آمریکا در واقع بسیاری از محافظه‌کاران علنی مدافع لیبرالیسم کلاسیک بودند. به نظر لوئیس هارتز، «حق» در آمریکا از سنّت لیبرالیسم مالکیت بزرگ نمونه‌برداری می‌کند.(۳۴) کسانی که در آمریکا در دههٔ ۱۹۳۰ از دکترین لیبرالی کلاسیک سنّتی علیه «طرح نو» پشتیبانی می‌کردند به آن‌ها برچسب محافظه‌کار زده می‌شد، حال آنکه روزولت و وودرو ویلسون را لیبرال می‌دانستند.(۳۵) در آلمان نیز مسائل خاص وحدت سیاسی در قرن نوزدهم، نهضت پر سر و صدای ناسیونالیستی که بر ایده‌های «ملی» تأکید می‌کرد، موضع مسلط یونکرهای مستبد پروسی، و رهیافت متافیزیکی شدید متفکران پیشرو آن‌ها، به طور اجتناب‌ناپذیری رنگ رهیافت ایدئولوژی محافظه‌کاری را به خود گرفت. در اواخر دههٔ ۱۹۲۰ بیش‌تر اندیشهٔ ناسیونالیستی و محافظه‌کاری تحت تأثیر ناسیونال سوسیالیسم قرار گرفت.(۳۶) موضوعات بومی تاریخی، فرهنگی و سیاسی در اکثر کشورها بر خصلت محافظه‌کاری اثر گذاشته است.

رهیافت دوم، محافظه‌کاری را به دوره‌های زمانی طبقه‌بندی می‌کند. طبقه‌بندی دربرگیرندهٔ دوره‌های شکست و پیروزی احزاب محافظه‌کار است. در بریتانیا، محافظه‌کاری پیلیت جای خود را به دیزرائیلی، سالیسبوری بخشید و همین طور ادامه داشت تا «راه میانه» مک میلان و دورهٔ مارگارت تاچر در دههٔ ۱۹۸۰. هر یک از این مراحل محافظه‌کاری مُهر و نشانهٔ خاص شخصیت‌های حاکم و الزام‌های آن دوره را بر پیشانی دارد. چنین تقسیم‌بندی زمانی با وجود آنکه فهمش آسان‌تر است، می‌تواند انسجام ایدئولوژیکی را دچار ابهام کند.

آخرین تفسیر از محافظه‌کاری متوجه طبقه‌بندی فکری است. دو موضع کلی در مورد دیدگاه فکری به چشم می‌خورد. اولی استدلال می‌کند که دکترین نابی از محافظه‌کاری وجود دارد، ولو این‌که ریشه‌های فلسفی متفاوتی وجود داشته باشد. مکتب‌های محافظه‌کاری وجود ندارند؛ بنابراین، بی‌فایده است که بکوشیم تا به طبقه‌بندی انواع محافظه‌کاری بپردازیم.(۳۷) دومی، که دیدگاه عام‌تری است، به مکاتب متفاوتی در محافظه‌کاری اعتقاد دارد. ممکن است نوعی وحدت صوری از لحاظ ارزش‌ها و ایده‌ها وجود داشته باشد، ولی شیوه‌ای که این ایده‌ها تفسیر می‌شوند می‌تواند به نتایجی از ریشه‌ای متفاوت بینجامد. مشکل نظریهٔ اخیر آن است که انواع گیج‌کننده و حیرت‌آوری از طبقه‌بندی‌ها در متون وجود دارد. گاه محافظه‌کاران میان توری‌ها، سنّت‌پرست‌ها و واکنش‌گرایان تمایز قائل می‌شوند. در درون خود محافظه‌کاری می‌توانیم طبقه‌بندی‌های دوگانه‌ای را باز یابیم ـ محافظه‌کاران جمع‌گرا و آزادیخواه یا محافظه‌کاران بنیادی و پراگماتیک.(۳۸) طبقه‌بندی سه‌گانه‌ای نیز وجود دارد ـ محافظه‌کاران واپس‌گرا، طرفدار وضع موجود و اصلاح‌طلب، یا محافظه‌کاران تجربه‌گرای لیبرال، عقل‌گرای لیبرال، محافظه‌کاران شهودی ضد لیبرال.(۳۹) طبقه‌بندی‌های گسترده‌تری نیز در متون محافظه‌کاری وجود دارند.(۴۰)

بدیهی است که در این‌جا اتفاق نظر اندکی به چشم می‌خورد. برای معنی دادن به گوناگونی اندیشهٔ محافظه‌کاری لازم است به نوعی طبقه‌بندی پنج گانه توجه کنیم: سنّت‌گرا، رمانتیک، پدرسالار، لیبرال و محافظه‌کاران «راست جدید». در این عرصه گروه اخیر از همه جدیدتر و بحث‌انگیزتر است. با این حال، هیچ یک از این‌ها دسته‌ای کاملاً قطعی محسوب نمی‌شوند. این دسته‌ها پیوسته در هم تداخل دارند و در بیش‌تر اوقات مستلزم توجه خاصند.

محافظه‌کاری سنّت‌گرا بیش‌ترین مفاهیم کلی را برای آداب و رسوم، قرارداد و سنّت قائل است. این محافظه‌کاری است که در تصویر رایج برک بیش‌تر از همه با آن مأنوس هستیم. عقل نظری خوار شمرده می‌شود و در مقابل تعصب و عقل عملی قرار می‌گیرد. قانون اساسی و حکومت قانون دستاورد انسانی نیست بلکه نتیجهٔ سال‌ها عمل انباشته شده و پیش‌بینی‌ناپذیر است. اگر تغییری روی دهد حاصل اندیشهٔ منطقیِ معقول نیست بلکه به طور طبیعی از سنّت‌های جامعه سرچشمه می‌گیرد. رهبری، اقتدار و سلسلهٔ مراتب نیز فرآورده‌هایی طبیعی هستند. به همان آسانی که تنفس می‌کنیم به اطاعت می‌پردازیم. آزادی‌ها و حقوق ما در هنجارهای اجتماعیمان ریشه دارند.

محافظه‌کاری رمانتیک خصوصیت ویژهٔ بسیاری از نظریه‌پردازان آلمانی نظیر یوستوس موزر، آدام مولّر، اشلگل‌ها، فریدریش نووالیس، و نیز محافظه‌کاران انگلیسی مانند س. ت. کالریج، ویلیام وردث وورث، سروالتر اسکات، ویلیام کابت و ت. س. الیوت است. در نزد بسیاری از این نظریه‌پردازان حسرت شدید به گذشتهٔ آرمانی شدهٔ دورهٔ چوپانی، روستایی و گاه شبه فئودالی را پیدا می‌کنیم که با اتوپیایی که باید در جامعه برقرار شود ترکیب شده است. محتوای کلی اندیشهٔ محافظه‌کاران رمانتیک، ایجاد جامعه‌ای غیرصنعتی بود. آن‌ها از باخودبیگانگی و غیر انسانی شدن فرهنگ صنعتی ماشینی بیزار بودند و عمیقاً از ذهنیت بازرگانی و ارزش‌های بیان شدهٔ آن انتقاد می‌کردند. اقتصاد سیاسی لیبرال اساساً مغایر با طبیعت انسانی دانسته می‌شد. محافظه‌کاران رمانتیک موافق شکلی از زندگی بودند که ساده‌تر، مذهبی، و اشباع از احساسات اجتماعی باشد. به عنوان محافظه‌کار سنّت‌گرا خواهان سلسله مراتب طبیعی بودند که در آن روحیهٔ شوالیه‌گری و جوانمردی و ارزش‌های قهرمانی نظیر بسیاری از شخصیت‌های داستان‌های اسکات یا قهرمانان تخیلی کارلایل وجود داشته باشد. این صورت از محافظه‌کاری کم‌تر نگران خوار شمردن نقش عقل بود. عقل‌گرایی انقلابی‌های ژاکوبن، چه از لحاظ غریزی و چه عقل عملی کم‌تر مورد حمله قرار می‌گرفت بلکه از بلندی‌های سرگیجه‌آور عقل نظری (به آلمانی Vernunft) به آن نگریسته می‌شد. این آشکارا همسان با رهیافت کالریج بود.

محافظه‌کاری پدرسالارانه برخی جنبه‌های سنّت‌گرایی و رمانتیک را در خود داشت. او وظایف دولت را ایجاد زندگی خوب برای همهٔ شهروندان می‌داند و نوعی از مسئولیت اشرافی می‌شمارد. این اصل بسیاری از محافظه‌کاران را به راه *هدایت‌شده‌تری*

کشانید.(۴۱) به حکومت به چهرهٔ پدر نیکخواهی نگریسته می‌شد که هدف‌هایی را پیش می‌نهد و ایجاد فرصت‌های برابر و عادلانه را تضمین می‌کند. محافظه‌کاری پدرسالار منظماً در دو سدهٔ گذشته دیده شده است. از کار شافتسبوری در دههٔ ۱۸۳۰ و سپس دیزرائیلی و چمبرلین تا راه میانهٔ محافظه‌کاری مک میلان و ادوارد هیث. این مکتب همچنین در دموکراسی مسیحی اروپایی در آلمان و ایتالیای پس از عصر ۱۹۴۵ وجود داشته است.

کنار آمدن با مسئولیت نخبگان و ائتلاف با آنان، عنصر انساندوستانهٔ نیرومندی بود. در بریتانیا این جریان را در درجهٔ نخست می‌توان در اندیشهٔ مردانی نظیر آستلر، سدلر، و شافتسبوری و کار آن‌ها در مورد قوانین کارخانه‌ها دید. آنان پیوسته از عقل‌گرایی، مکتب بنتام و اقتصاد سیاسی کلاسیک انتقاد می‌کردند؛ از «قانون جدید فقرا» (۱۸۳۴) خوششان نمی‌آمد و شدیداً به نقش دولت در تضمین مسکن مناسب، شرایط کار، دستمزد و رفتار مناسب با فقرا اعتقاد داشتند. در پایان قرن در بریتانیا این نگرانی در مورد حمایت از شرایط مناسب برای همگان عنوان محافظه‌کاری «یک ملت» را به خود گرفت. مسلماً چگونگی مؤثر بودن آن در قرن نوزدهم، امری قابل بحث است.

از دههٔ ۱۸۳۰ محرک و انگیزه‌ای دیگر وارد این جریان پدرسالارانه شد. این جریان واقع‌بینی انتخاباتی بود: واقع‌بینی در مورد خصلت متغیر رأی دهندگان. این نکته در «بیانیه تام وورث» (۱۸۳۴) مورد اشارهٔ سررابرت پیل قرار گرفت.(۴۲) این بیانیه مجموعهٔ مفصلی از ایده‌ها نبود بلکه به نظر می‌رسد که به نحوی شتابزده برای انتخابات تهیه شده بود. با این حال، بیش‌تر دانشمندان معتقدند که این بازتاب به نوعی تغییر روحیه بود و می‌خواست حزب توری قدیمی‌تر را با رأی دهندگان جدید «قانون مردمی پارلمانی» آشتی دهد. دولت قوی، قانون و نظم نیرومند، قانون اساسی سنّتی و منافع مالی موجود می‌بایست با رأی‌دهندگان جدید طبقهٔ متوسط پیوند برقرار می‌کردند. اگر حزب محافظه‌کار می‌خواست در انتخابات به حیات خود ادامه دهد، می‌بایست خود را با آن سازگار کند. این پیام را بخش‌های مختلف حزب، به ویژه بعد از لغو قانون غلات در سال ۱۸۶۴ دریافت کردند.

دیزرائیلی نهضت پیلیت را استحکام بخشید. گروه انگلستان جوان، که او عضو آن بود، برگردان فصیح‌تری از این پدرسالاری و واقع‌بینی مربوط به رأی‌دهندگان جدید

محسوب می‌شد. هدف آن‌ها، که در نوول دیزرائیلی به نام *سایبل یا دو ملت*[1] مطرح شده است، شالودهٔ حزب محافظه‌کاری ملی بود که ثروت اندوزی برای خود، فردگرایی لیبرالی و تقسیمات طبقاتی را طرد می‌کرد. محافظه‌کاری دیزرائیلی هم جویای نمایندگی سیاسی و هم بهبود شرایط صنعتی و اجتماعی بود. این امر با احترام و تکریم سلطنت و قانون اساسی قدیم پیوند داشت. در مجموع، هدف آن «یک ملت» بود. ستایش دیزرائیلی نسبت به قانون اساسی قدیم در کتاب اولیه او به نام *حقانیت قانون اساسی انگلیس*[2] بیان شده است که احترام خود را به برک و کالریج تقدیم می‌داشت. بهبود شرایط اجتماعی و اقتصادی بسیار سطحی بود. با این حال، دستاورد دیدگاه دیزرائیلی، بجز پذیرش داخلی حزب، در توسعهٔ نهضت حق رأی در نمایندگی قانون مردم در ۱۸۶۷ نهفته است.

سنّت پدرسالاری برای بیش از یک قرن نقش مهمی در حزب محافظه‌کار ایفا کرده است. تأکید بر مسئولیت و وظیفهٔ اموال و املاک، توسعهٔ حقوق سیاسی، آمادگی استفاده از دولت برای رفاه و بهزیستی ملت، آگاهانه مورد حمایت و تأیید شخصیت‌های نظیر لرد رندولف چرچیل، جوزف چمبرلین و پسرش نِویل در دههٔ ۱۹۲۰ بودند. این رهیافت همچنین از خصوصیات محافظه‌کاری میانه‌روِ مک میلان در دههٔ ۱۹۵۰ و برخی جنبه‌های دورهٔ نخست‌وزیری ادوارد هیث بود. یکی از جدیدترین هواداران آن در حزب محافظه‌کار بریتانیا سِر یان‌گیلمور است. گیلمور در کتاب *بریتانیا می‌تواند کار کند*[3] علیه بروز و افزایش بی‌کاری در دههٔ ۱۹۸۰ در زمینهٔ تضعیف مرام «یک ملت» می‌گوید انتقاد از «قانون جدید فقر»، تلقی با مدارای دیزرائیلی نسبت به چارتیست‌ها، نگرانی در مورد قانون کارخانه، همگی بخشی از سنّت محافظه‌کاری دانسته شده‌اند. در نتیجه، گیلمور نگرانی عمیق خود را نسبت به دیدگاه لیبرالی کلاسیک اتخاذ شده توسط بسیاری از رفقای حزبی‌اش در دههٔ ۱۹۸۰ ابراز می‌دارد. گرچه اقتصاد آزاد تا حدی مطلوب است، نباید برای محافظه‌کاری به ارزش حاکم تبدیل شود. به نظر گیلمور، سیاست باید همیشه بر اقتصاد اولویت داشته باشد.(۴۳)

شعار محافظه‌کاری لیبرال بر عکس شعار گیلمور است. اقتصاد بر سیاست اولویت

---

1. Disraeli, *Sybil or the Two Nations* (1845).
2. *Vindication of the English Constitution* (1835).
3. Gilmor, *Britain Can Work* (1983).

دارد. استمرار قابل شناسایی ذهنیت محافظه‌کاری لیبرال به قرن نوزدهم باز می‌گردد. شاید تا حدی بتوان متفکرانی مانند کنستان و توکوویل را در شمار آن دانست. با این حال، هنوز بحث است که آیا این دسته‌بندی درست است یا نه. محافظه‌کاری لیبرال مایل است بیش‌تر اعتقادات رسمی لیبرالیسم کلاسیک را بپذیرد: تأکید بر فردگرایی، آزادی منفی، حقوق شخصی و دولتی با حداقل قدرت قانونی. اما این مفهوم از دولت، که گاه با سرنوشت امپراتوری درهم آمیخته است، معمولاً افراطی‌تر از آن است که به طور طبیعی توسط لیبرال‌های کلاسیک پذیرفته شود. احیای محافظه‌کاری لیبرال در بعد از سال ۱۹۴۵، در بسیاری از جامعه‌های اروپایی، لبهٔ تیز حمله خود را متوجه مالکیت بخش عمومی و خط مشی‌های دولت رفاه ساخته است.

این صورت از محافظه‌کاری لیبرال رد پای عقاید برک در کتاب *اندیشه‌ها و تفصیلاتی در بارهٔ کمبود*[1] را دنبال کرده است. بعضی‌ها اواخر دههٔ ۱۸۸۰ را نقطهٔ آغاز مطمئن‌تری می‌دانند. در بریتانیای دههٔ ۱۸۸۰ این عقیده در میان اعضای محافظه‌کار «آزادی اسپنسری» و «انجمن دفاع از مالکیت» قابل شناسایی است. سازمان‌هایی که ارتباطات عضویتی با حزب محافظه‌کار داشته‌اند، نظیر «انجمن حقوق شخصی»، انجمن تکامل سیاسی (بعدها اتحادیهٔ مقاومت دولت)، «انجمن قانون اساسی بریتانیا»، «اتحادیهٔ ضد سوسیالیستی» و «انجمن آزادی صنعتی» نیز حالت روحی کلی محافظه‌کاری لیبرال را از خود نشان داده‌اند. فعالیت‌های این گروه‌ها معمولاً وقف حمله به رشد دولت بوده است. حذف نظارت دولت و خصوصی‌سازی هدف‌های مطلوب آن‌ها را تشکیل می‌داده است.(۴۴)

این سنّت خاص از سوی تعدادی از انجمن‌ها در دورهٔ پس از جنگ ادامه یافت و به ویژهٔ در دهه‌های اخیر تأثیر رو به رشدی در سراسر اروپا و آمریکا بر جای نهاد. احتمالاً پرآوازه‌ترین گروه روشنفکری، انجمن مانت پلرین است. در بریتانیا، «مؤسسهٔ امور اقتصادی»، «هدف‌های صنعت» و اخیراً «مؤسسه آدام اسمیت»، «انجمن آزادی» و «مرکز مطالعات سیاسی» این مشعل را به دست گرفته و حمل کرده‌اند. در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ و اوایل دههٔ ۱۹۸۰ بسیاری از چهره‌های پیشوا در حزب محافظه‌کار بریتانیا کاملاً مجذوب محافظه‌کاری لیبرال و تقریباً حذف سایر مضامین از سنّت محافظه‌کاری

1. Burke, *Thouqhts and Details on Scarcity* (1880).

شدند. سِرکیت جوزف و تعدادی شخصیت‌هایی نه چندان معروف و نوگرا ایمانی جدید داشتند که حاوی تکرار جزمی و برده‌وار فضایل و محاسن بازار آزاد لیبرالی بود. اظهارات آن‌ها را عملاً نمی‌شد از لیبرالیسم کلاسیک تفکیک کرد.

آخرین گروه محافظه‌کاران، یعنی «راست جدید» بیش‌تر از همه بحث‌انگیز است. چیزی نیست که بتوان به آسانی توصیف کرد تا حدی به این دلیل که اعضای گوناگونی را در بر می‌گیرد. این جریان آشکارا بسیار با سنّت‌گرایی قدیمی‌تر، و سنّت‌های رمانتیک و پدرسالارانه متفاوت است. تضاد در این‌جاست که در مورد محافظه‌کاری لیبرال می‌توان گفت که یکی از جریان‌های «راست جدید» محسوب می‌شود. منشأ بلافاصلهٔ آن اولاً پایداری و استمرار سنّت محافظه‌کاری لیبرال است؛ و ثانیاً انتقادهای ضد استبدادی دههٔ ۱۹۵۰، به ویژه در نویسندگانی نظیر هایک و اوکشات که به مبارزه‌ای مداوم با کلیهٔ صُور سوسیالیسم و لیبرالیسم اجتماعی پرداخته‌اند. افزون بر این، شکست‌های انتخاباتی محافظه‌کاران پدرسالار در دههٔ ۱۹۶۰ و آغاز دههٔ ۱۹۷۰، بسیاری از افراد را متقاعد کرد که تغییر جهتی مورد نیاز است. سرانجام مردم باور کردند که سیاست‌ها و راهبردهای ملی کردن نهادهای اقتصادی، نهضت تعاونی، مدیریت کینزی و دولت رفاه شکست خورده است. این سرخوردگی مقارن شد با ترس‌های عمیقاً ریشه‌دار از رکود و تورم در اقتصادهای غربی در دههٔ ۱۹۷۰.

آنچه زیر عنوان «راست جدید» قرار می‌گیرد هنوز معما مانده است. معمولاً آن را ملغمه‌ای از محافظه‌کاری لیبرالی سنّتی، نظریه اقتصادی لیبرالی مکتب اتریش (لودویگ فون میسیز و فون هایک)، آزادیخواهی افراطی (آنارکوکاپیتالیسم) و مردم‌باوری پیش پاافتاده و ابتدایی می‌دانند.(۴۵) دیوید گرین در دفاعیهٔ خود بُعد لیبرالی را گسترده‌تر می‌کند چنان که مکتب فریدمن شیکاگو و ایده‌های مکتب انتخاب عمومی ویرجینیا را نیز در بر می‌گیرد.(۴۶) هیچ یک از این عناصر از لحاظ فکری لزوماً با هم تناسب ندارند. بعضی متون، نظیر متون گرین، گرچه مطالعه را به جنبه نولیبرالی گسترش می‌دهند، آمادگی تأیید محتوای محافظه‌کاری جدید یا عناصر استبدادی نو را ندارند. راجر اسکروتون و سایر اعضای گروه سالیسبوری خارج از بحث قرار دارند و مورد قبول نیستند. گرچه کسی ممکن است ببیند که چرا چنین باید باشد ـ چون حتی انسجام ایدئولوژیکی «راست جدید» را بیش‌تر به هم می‌ریزد ـ اما در مورد نهضت این امر عادلانه نیست.(۴۷)

انسجام ایدئولوژیکی *ظاهری* اگر خود را به عنصر نولیبرالی محدود کند، تا حدی از بخت و اقبال برخوردار می‌شود. تأکید بر سیاست نولیبرالی با شور و شوق متوجه بازار آزاد شده است. به نظر می‌رسد که دخالت دولت کاملاً با شکست مواجه شده است. سیاست‌های توافقی برنامه‌ریزی بعد از جنگ، دولت رفاه، اخذ مالیات فراوان، هزینه‌ها و بودجه‌های عمومی، رشد دیوانسالاری، افزایش دستمزدها بدون توجه به بهره‌وری، و تعاون همگی بی‌فایده به نظر رسیده‌اند. ظاهراً هیچ جایگزینی برای بازار آزاد که باید داور نهایی تمام مسائل اجتماعی (از جمله بهداشت و درمان و آموزش و پرورش) دانسته شود وجود ندارد.

هدف‌های سیاسی عبارت بودند از رهایی فرد از حاکمیت دولت، قطع مالیات‌ها، کاهش نقش دولت رفاه، کنترل کسر بودجه و عرضهٔ پول، و خصوصی کردن انحصارهای دولتی. تفاوت با سنّت محافظه‌کاری لیبرالی در این است که در «راست جدید» نولیبرالی اتکای بیش‌تری به معیارهای بازار وجود داشت. سرمایه‌داری آنارشیست [یا آنارکوکاپیتالیسم] یا عناصر آزادیخواه افراطی در «راست جدید» دعوت به حذف نظارت دولت بر مواد مخدر قوی، هرزه‌نگاری و در برخی موارد فعالیت جنایی نظیر باج‌گیری و اخّاذی می‌کردند. گفته می‌شد که اگر این مواد در بازار آزاد در دسترس باشند در بلند مدت مسئله‌ای ایجاد نخواهند کرد. اگر افراد برای شهرت خود ارزش قائل شوند و بتوانند قراردادی منعقد کنند که کسی اطلاعات در بارهٔ آن‌ها را فاش نسازد، در آن صورت حتی باج‌گیری و اخّاذی نیز بر اساس معیارهای بازار نوعی مبادلهٔ مشروع خواهد بود. البته محافظه‌کاران لیبرال هیچ یک از این ایده‌ها را نمی‌پذیرند. در واقع، محافظه‌کار لیبرالی مانند انوک پاول در بریتانیا نمی‌تواند تأیید کند که بهداشت و درمان یا آموزش و پرورش تابع اصول بازار باشند. بدین قرار، مشاجرهٔ دامنه‌داری در بارهٔ گسترش بازار وجود دارد.

بسیاری از نظریه‌پردازان بازار با برنامه‌های «راست جدید» نومحافظه‌کاران موافق نیستند، یعنی با شور ناسیونالیستی، میهن‌پرستی، فرهنگ ملی، خلوص نژادی، نابرابری طبیعی، اهمیت زندگی خانوادگی منضبط و اقتدار پدرسالارانه، و آموزش و پرورش مذهبی مسیحی اجباری. نومحافظه‌کاری اسکروتون یا موریس کاولینگ وجه مشترک بیش‌تری با برخی جنبه‌های محافظه‌کاری سنّت‌گرا دارد.(۴۸) آن‌ها با حرارت و شور همسانی هم پدرسالاری را رد می‌کنند و هم محافظه‌کاری لیبرال را. به آزادی و برابری یا

علاقهٔ اندکی دارند یا اصلاً علاقه ندارند. در واقع شهروندان در عصر پس از جنگ آزادی و برابری بیش‌تری داشته‌اند. به نظر کاولینگ، هم مارکسیسم و هم لیبرالیسم باید به یکسان مورد تمسخر و شک و تردید محافظه‌کاران قرار گیرند. یکی از هدف‌های آگاهانهٔ گروه سالیسبوری تصحیح گرایش به سوی لیبرالیسم در درون دولت محافظه‌کار بود. به عقیدهٔ کاولینگ، محافظه‌کاران حقیقی باید نگران مسائلی نظیر حمایت از مالکیت خصوصی، آزاد بودن نسبت به چگونگی کسب درآمد و استقرار مجدد هویت ملی باشند.(۴۹)

طبیعت انسان

محافظه‌کاری، غیر از مکاتب محافظه‌کاری لیبرال و «راست جدید» که بیش‌تر مجذوب نگرش لیبرالی کلاسیک بوده‌اند، داوری نسبتاً ثابتی در بارهٔ طبیعت انسان دارد. به نظر محافظه‌کاران سنّت‌گرا، رمانتیک و پدرسالار، انسان برای نوعدوستی و دگرخواهی استعداد محدودی دارد که معمولاً خانواده، همسایگان و دوستان را شامل می‌شود. ما بنا به سرشت و طبیعت خود، و نه اختصاصاً، خودخواه هستیم. غرایز زیاده‌طلبمان ما را بالقوه فسادپذیر ساخته است، منتها تنبلی ما دامنهٔ این فساد را محدود می‌سازد. از این لحاظ نمی‌توانیم حداکثر عقل خود را به کار گیریم. این مفهوم عقلانیت با پیچیدگی وضع انسانی نامتناسب و در تعارض است. انسان‌ها چه بسا در زمان‌هایی برای آزادی خود و حداکثر استفاده از منابع خویش ارزش قائل باشند، اما از علاقه و عشق خود به خوش‌گذرانی، تنبلی طبیعی و بهره‌مندی از زندگی نمی‌توانند چشم بپوشند. انسان‌ها ماشین‌های هوشمند نیستند، بلکه شبکهٔ پیچیده‌ای از عواطف، اندیشه‌ها و غالباً انگیزه‌های متضادند. در این‌جا چیز شرمسار کننده‌ای وجود ندارد. جستجوی هماهنگی و سازگاری کامل، اسطوره‌ای عقل‌گرایانه است. این‌که انگیزهٔ اولیهٔ انسان‌ها را عقل بدانیم نظری سطحی است. این نظر باعث پیدایش نگرشی مشکوک نسبت به آرزوهای عاقل بودن انسانی می‌شود. نکتهٔ اخیر با یکی از اعتراض‌های اولیه منتقدان محافظه‌کار به محافظه‌کاری لیبرال پیوند دارد و معتقد است که آن‌ها ساده‌انگارانه به طبیعت انسان می‌نگرند و آن را در نمی‌یابند.

بسیاری از محافظه‌کاران نه ایدهٔ جامعهٔ انبوه را معنی‌دار می‌دانند و نه اتم‌های فردی را. انتقاد به فردیت سبب رد و بدل شدن سخنان تند بین محافظه‌کاران لیبرال و سایر

مکاتب محافظه‌کاری شده است. هر دو مفهوم کلی (فردیت و جامعه انبوه) غالباً دو سوی یک سکه دانسته شده‌اند؛ توده از افراد جدا و منفرد تشکیل یافته است. از دید بسیاری از محافظه‌کاران، موجودات انسانی درون فرایند پیچیده‌ای از فرهنگ‌پذیری تاریخی و اجتماعی رشد می‌کنند. آزادی فردی حاصل سال‌ها رشد اجتماعی درون یک سنّت خاص ملی است. زبان، آداب و رسوم، و اندیشه، پیش از هرگونه اندیشهٔ آگاهانه دربارهٔ آن‌ها در خانواده، گروه‌های همسالان، مدارس و کنش متقابل اجتماعی کسب می‌شوند. افراد آرمانی و انسان‌های جهان وطن ساختهٔ پندار و توهّمند. چنان که ژوزف دومستر می‌گوید: «قانون اساسی سال ۱۷۹۵، نظیر قوانین اساسی پیش از خود، برای *انسان* نوشته شده بود. اما چیزی به نام *انسان کلی* در جهان وجود ندارد. من در طول عمر خود فرانسویان، ایتالیایی‌ها، روس‌ها و غیره را دیده‌ام؛ و به برکت نوشته‌های مونتسکیو حتی با انسان ایرانی نیز آشنا شده‌ام. اما دربارهٔ *انسان* اعلام می‌کنم که در زندگی خود با چنین چیزی روبرو نشده‌ام؛ اگر چنین موجودی وجود دارد برای من ناشناخته است.»[۵۰] راجر اسکروتون وقتی می‌گوید: «فردیت... یک چیز مصنوع است، فرآورده‌ای است که به زندگی اجتماعی انسان بستگی دارد»[۵۱] همین نکته را بازگو می‌کند.

به رغم ابراز احساسات بسیاری از نوشته‌های محافظه‌کاری در مورد حساسیت تاریخی، دیدگاه آن‌ها دربارهٔ طبیعت انسان هم جهان شمول و هم غیر تاریخی است. اما در مورد این جهان شمول بودن، اندیشمندان محافظه‌کار با لیبرالیسم اشتراک عقیده دارند. آگاهی تاریخی ممکن است به نسبی دانستن سرشت انسانی بینجامد. در مورد محافظه‌کاری، باید گفت ما به رغم این‌که فرزندان زمانه و جامعهٔ خود هستیم، طبیعت و انگیزه‌های اساسی ما بی‌تغییر می‌ماند. طبیعت به نحوی جهانی صورت و قالب وجود ما را تعیین می‌کند. از یک سو، این آگاهی تاریخی محافظه‌کاران را به انکار عقاید دربارهٔ حقوق طبیعی، نظریهٔ قرارداد و وضع طبیعی کشانده است. این دکترین‌ها انسان‌ها را از سنّت‌های ملی خاص خود و نهادهایی که به زندگی آن‌ها معنا می‌بخشند بیگانه می‌سازند. موجودات بشری را نمی‌توان بیرون از جامعه تصور کرد. از سوی دیگر، محافظه‌کاران معتقدند که انسان‌ها پیوسته خارج از زمان و مقتضیات آن باقی می‌مانند. این عقیده گرچه میان تغییر تاریخی و طبیعت تغییرناپذیر ما سازگاری ایجاد می‌کند، اما متقاعد کننده نیست. نویسندگان محافظه‌کار خواهان منافع هستند اما خواهان هیچ یک از هزینه‌های نسبی آگاهی تاریخی نیستند.

از آن‌جا که ما از لحاظ اجتماعی و تاریخی مخلوقات معینی هستیم، لزوماً بازتاب الگوهای طبیعی نابرابری از لحاظ استعدادها و موفقیت‌ها در جامعه‌ایم. اقتدار همیشه در جامعه لازم است و اقتدار مستلزم نابرابری است. انسان مقتدر فرمان می‌دهد و دیگران فرمان‌های او را اطاعت می‌کنند. محافظه‌کاران به قدرت رهبری‌کننده بعضی گروه‌ها یا افراد ایمان دارند.[۵۲] ریشهٔ نابرابری هم در طبیعت و هم حاصل اوضاع و احوال سیاسی است. بعضی از مردم، چه از لحاظ فکری و چه روحی و اخلاقی، به‌طور طبیعی برتر از دیگران هستند. این نابرابری نباید باعث خجالت باشد. این نابرابری را نمی‌توان با ابزارهای اجتماعی و سیاسی از میان برد. بعضی برای فرماندهی زاده می‌شوند و بعضی دیگر برای فرمانبری. با وجود این، باید در مورد این نکته گفت که برخی محافظه‌کاران سدهٔ بیستم، چه کسانی که ایده‌های لیبرالی دارند و چه کسانی که بیش‌تر پیرو خط پدرسالارانه هستند، بسیار تحت تأثیر عقاید برابری فرصت‌ها و شهروندی برابر قرار گرفته‌اند.

سرانجام، محافظه‌کاری نگران *نقص از میان نرفتنی و جهان‌شمول طبیعت انسانی* است. این تصور کلی به معنای آن است که انسان‌ها همواره مخلوقاتی ناقص باقی خواهند ماند و به هیچ وجه اصلاح‌پذیر نیستند. این اندیشه بدون شک انسان را به یاد گفتهٔ ویرک می‌اندازد که می‌گوید محافظه‌کاری را می‌توان به عنوان «شکل غیرمذهبی و سیاسی شدهٔ همان عقیدهٔ مذهبی در مورد گناه نخستین»[۵۳] دانست. دو منبع عمده در مورد دیدگاه نقص طبیعت انسانی وجود دارد: الهیات و کردار. منبع الهیات دیدگاه کهن‌تری است. در الهیات مسیحی این اندیشه در درجهٔ اول به عقیدهٔ به گناه نخستین [مذکور در *کتاب مقدس*] باز می‌گردد. ما در دنیایی آلوده به گناه زندگی می‌کنیم. هیچ کاری نمی‌توان کرد جز آن‌که افراد و جوامع علیه فساد عمل کنند. این وضع انسانی است و شرط وجودی او محسوب می‌شود. در «شهر انسان» (با الهام از اصطلاح «شهر خدا» که اگوستین قدیس به کار برده) تمام قدرت سیاسی می‌تواند برای انتخاب کردن و انجام دادن بهترین کار از میان بدترین کارها به کار گرفته شود. چنان که مستر گفته است: «در کارهای انسان، هر چیز به همان بدی و فلاکت خالق آن است.»[۵۴] مستر در بارهٔ خصلت زشت و گناه‌آلود انسانیت بسیار بیش‌تر از ادموند برک نگران بود.[۵۵]

با وجود این واقعیت که محافظه‌کارانی در این قرن هستند که به اندیشهٔ مذهبی ناقص بودن و اصلاح‌ناپذیر بودن عقیده دارند، بسیاری دیگر هستند که نمی‌توانند این نظر را

بپذیرند.(۵۶) در واقع بعضی‌ها صریحاً مضامین دینی را انکار می‌کنند. سنّت نیرومندی از محافظه‌کاری غیرمذهبی وجود دارد که در مورد برتری فکری این قرن تردیدی ندارد. محافظه‌کاران غیرمذهبی به آنچه وسیعاً می‌توان آن را مسلک عملی نقص و اصلاح‌ناپذیری نامید اعتقاد دارند. این عقیده به منابع نظریه اخلاقی، شناخت‌شناسی و روان‌شناسی تکیه می‌کند. عقیدهٔ اساسی آن است که انسان‌ها بر حسب استعدادها و قابلیت‌هایشان در فهم جهان ناقص هستند. همهٔ ما ذخیرهٔ بسیار ناچیزی از اطلاعات در اختیار داریم. همچنین از لحاظ تاریخی و اجتماعی افق‌هایمان محدود است. قابلیت دسترسی عقل و دانش انسان بسیار اندک است و به آن نمی‌توان اطمینان کرد. بنابراین، آداب و رسوم و سنّت راهنمایان مطمئن‌تری برای هدایت انسان به‌شمار می‌روند. این دانش محدود و ناتوانی انسان در تعیین خیر دیگران چیزی نیست که تغییرپذیر باشد. این واقعیت جهانی انسان است. همان طور که ذخیرهٔ کلی دانش انسان افزایش می‌یابد، حتی در درون فرهنگ خود محکومیم که به جهل کلی خود نیز بیفزاییم. نقش عملی ما اجتناب‌ناپذیر است. بدین قرار، بجز اعتقاد محافظه‌کاری لیبرال، فرض کلی‌تر محافظه‌کاری آن است که سرشت انسان ناقص و معیوب است و مانند اندیشهٔ سیاسی او خواهد ماند.(۵۷) بنابراین، اندیشه‌ای سیاسی که از کمال‌گرایی انسان سخن می‌گوید مایه تنفر است.

عقل و عمل

پیش از هرگونه بحث در بارهٔ ایده‌های اقتصادی و سیاسی محافظه‌کاری، مهم است که یکی از مبهم‌ترین و پیچیده‌ترین استدلال‌های ایدئولوژی محافظه‌کاری را دریابیم. این استدلال به تبیین ماهیت عمل انسان و نقش عقل مربوط می‌شود. در این باره در بخش‌های پیشین به اجمال سخن گفتیم و اکنون باید مطلب را بسط دهیم.

چون شروع محافظه‌کاری با ردّ استدلال‌های اَبَرعقل‌گرایی انقلاب فرانسه بستگی داشته است، همیشه احساسی ضد عقل‌گرایی در ایدئولوژی محافظه‌کاری وجود داشته است. دیدگاه محافظه‌کاری در مورد ارتباط عقل‌گرایی با اندیشه سیاسی شکاک است؛ راسل کرک می‌گوید: «هر محافظه‌کار مطلع از توجه عمیق به نظام‌های فکری پیچیده و عبارات مغلق و پرطمطراق اکراه دارد؛ او تکنیک را به شور و هیجان رادیکال‌ها ترجیح می‌دهد.»(۵۸) نبود علاقه به فلسفهٔ سیاسی سیستماتیک و دستگاهمند، اعتقاد به

عمل‌گرایی بیش‌تر، رهیافت شکاک نسبت به اندیشهٔ سیاسی، باعث شده است که محافظه‌کاران از برک تا اوکشات به انکار نقش انحصاری عقل در سیاست بپردازند. با این حال، خطا خواهد بود اگر محافظه‌کاران سنّت‌گرا، رمانتیک و پدرسالار را بی‌منطق و طرفدار اعمال غیرعقلانی بنامیم. چنان که اسکروتون گفته است: «چون هیچ سیاست محافظه‌کارانه کلی وجود ندارد، این پندار پیش آمده است که هیچ اندیشهٔ محافظه‌کارانه موجود نیست.»(۵۹)

اساساً، بسیاری از محافظه‌کاران تمایز میان دو نوع عقل را متذکر شده‌اند. این تمایز میان عقل «عملی» و عقل «نظری» که به ارسطو باز می‌گردد، مورد استفادهٔ بعضی از محافظه‌کاران سنّت‌گرا در زمان انقلاب فرانسه قرار گرفته است. به نظر بعضی‌ها، تمایز چندان روشن نیست و میان «عقل» و «غریزه» یا «عقل» و «شهود» پدیدار می‌شود. مستر معتقد است که فلسفه به طور کلی «ملاط وحدت دهندهٔ انسان‌ها را می‌خورد و فرسوده می‌سازد.» به گفتهٔ او فلسفهٔ جدید، «در عین حال مادّه‌گراتر و گستاخ‌تر از آن است که انگیزه‌های اصلی جهان سیاست را دریابد.» استعداد و قابلیت در شهود جهان معنوی ما را از جانوران متمایز می‌سازد نه عقل. قانونگذاران حقیقی «بیش‌تر بر اساس غریزه و میل عمل می‌کنند تا بر پایهٔ عقل.»(۶۰) در نزد یوستوس موزر این عقیده به صورت رویارویی میان *اندیشه*، که سخت و خشک و ایستاست و زندگی که فعال و رشد یابنده است ولی در عین حال در آداب و عادت کهن ریشه دارد، مطرح می‌شود.(۶۱)

برک میان *انتزاع* و *اصل* تمایز قائل می‌شود.(۶۲) اصول، که برک آن‌ها را با اکراه به کار می‌برد، در آداب و رسوم و سنّت ریشه دارند و با تجریدات خشک عقل متافیزیکی متمایزند. برک نظرات خود را در بارهٔ متافیزیک عقل روشنگری آشکارا در کتاب *تأملات* گفته است:

> چهارصد سال بر ما گذشته است؛ اما به عقیدهٔ من، ما از لحاظ مادّی تغییری نکرده‌ایم... به برکت مقاومت عبوسانه‌مان در مقابل نوآوری، به برکت کم تحرکی سرد خصلت ملی خود، هنوز مُهر نیاکان خود را بر پیشانی داریم. ما بزرگواری و شأن تفکر قرن چهاردهم را از دست نداده‌ایم؛ و تا کنون نیز به موشکافی در میان وحشیان و نافرهیختگان نپرداخته‌ایم. نه به کیش روسو درآمده‌ایم؛ نه مرید ولتر شده‌ایم؛ و [عقاید] هلوسیوس نیز در میان ما پیشرفتی نداشته است... می‌دانیم که هیچ کشفی نکرده‌ایم و فکر می‌کنیم که هیچ کشفی در اخلاق؛ و در اصول مهم حکومت انجام نگرفته است.(۶۳)

نکتهٔ مورد نظر برک این نبود که وجود هرگونه عقل در سیاست را تضعیف کند، بلکه معتقد بود که سیاست نباید از رهگذر مفاهیم نظری انتزاعی نظیر حقوق طبیعی تعیین شود. واقعیت هستی یک نهاد یا آداب و رسوم در طول زمان نشاندهندهٔ وجود یک عقلانیت کرداری ذاتی بود که همیشه در نظر اول به چشم ناظر نمی‌آید. تغییر چیز لازمی است اما نباید با پیش فرضی بر اساس ایده‌های انتزاعی پیشین استوار باشد، بلکه باید به مسائل مشخص و روح نهادهای مربوطه توجه کند. از بین بردن نهادهای اجتماعی و شروع مجدد با پیش فرض‌های عقلانی جدید، نخستین خطای انقلابیون فرانسوی بود. چنین ایده‌ای در نزد یوستوس موزر نیز وجود دارد: «هر جا که با آداب و عادات قدیمی برخورد می‌کنم که با تصور کلی مدرن ما منطبق نیست، با خود می‌گویم که دلیلی ندارم که تصور کنم نیاکان ما احمق بوده‌اند. بنابراین، مسئله را می‌کاوم تا توضیحی منطقی برای آن بیابم، و آن‌گاه که یافتم می‌توانم به تمسخر کسانی بپردازم که جاهلانه به آداب و رسوم قدیمی حمله می‌کنند.»[۶۴] اصطلاح‌شناسی مایکل اوکشات برای این مطلب، اولویت بخشیدن به دانش عملی بر دانش تکنیکی است. دانش عملی در درون و از طریق سنّت عمل می‌کند، حال آنکه دانش تکنیکی همه چیز را تحریف و ساده می‌کند.[۶۵]

همهٔ محافظه‌کاران دقیقاً در چارچوب فوق نمی‌گنجند. محافظه‌کاران رمانتیک، نظیر کالریج، تأکید زیادی بر تصور کلی آلمانی «عقل فلسفی» در تقابل با «فهم» می‌گذارند. عقل فلسفی معنای *کل* را در می‌یابد، در حالی که فهم طبیعت را قطعه قطعه می‌کند.[۶۶] عقل تقریباً به نماد کلیت ارگانیک جامعه تبدیل می‌شود. در ذهن کالریج، مکتب بنتام و اقتصاد سیاسی لیبرالی نمونه‌هایی از قطعه قطعه کردن کاذب فهم جامعه هستند. با این حال، محافظه‌کاران لیبرال که در واقع متکی بر برداشت ابزارگرایانه‌تر از عقلند که در اقتصاد سیاسی لیبرالی مطرح شده است، در جهان عقل‌گرایانه عصر روشنگری زیست می‌کنند که مورد انتقاد و تکذیب بیش‌تر محافظه‌کاران سنّت‌گرا و رمانتیک قرار داد.

عقیده به وجود دو نوع عقل، بسیاری از محافظه‌کاران را به اعتقاد به دو نوع حقیقت واداشته است. این‌ها عبارتند از حقایق عقل و منطق که در حوزهٔ اندیشه وجود دارد. این حقایق ممکن است با عالم تجربی که در زندگی روزمره وجود دارد ارتباط نداشته یا ارتباط اندکی داشته باشند. حقیقت عملی مبتنی بر آداب و رسوم و سنّت است. قانونگذاران حقیقی بر اساس همین انگیزه‌های عملی اقدام می‌کنند.[۶۷] چنان که موزر

می‌گوید: «عملی که خود را بسیار با اوضاع و احوال فردی هر کس منطبق می‌سازد و می‌داند چگونه از آن استفاده کند صلاحیت بیش‌تری از نظریه‌ای دارد که بسیاری از اوضاع و احوال مشخص را نادیده می‌گیرد.»(۶۸) وقتی حقایق عقل نظری در مورد عالم مطرح می‌شوند، انحراف پیش می‌آید. این عقیده ریشهٔ اعتراض مستر علیه ساختن شهر واشینگتن بود که به پیش‌بینی او به شکست می‌انجامید چون حاصل محاسبه و تصمیمگیری عاقلانه بود.(۶۹) همچنین اساس استدلالات مایکل اوکشات را در این باره تشکیل می‌دهد که آموختن آشپزی یا راندن دوچرخه از طریق کتاب خواندن غلط است. این اعمال را نمی‌توان از قواعد تکنیکی یاد گرفت.(۷۰)

تمایز میان انواع عقل تا حدی در مورد مخالفت محافظه‌کاری با شکاکیت نیز روشن‌کننده است. آن‌ها اعتقاد دارند که دو شکل شکاکیت وجود دارد. شکاکیت خالص تردید انتقادی رادیکال نسبت به هرگونه اعتقاد انسانی است که از ابزارهای عقل برای بازگرداندن عقل به جای خود استفاده می‌کند. محافظه‌کاران چنین عقیده‌ای ندارند. این خط شکاکیت بالقوه در آثار دیوید هیوم و همراه با روش تجربی او در مورد تعقل مطرح شده است. او به این عقیده در مورد تاریخ، طبیعت انسان و آداب و رسوم بیش‌تر تأکید کرده است.(۷۱) هدف واقعی هیوم عقل مجرد عصر روشنگری در شناخت‌شناسی و اخلاق است. بسیاری از محافظه‌کاران جهت کلی استدلال‌های هیوم، به ویژه نوشته‌های او در بارهٔ دین را درک کرده‌اند.

دومین صورت شکاکیت، که خاص محافظه‌کاران سنّت‌گرا و پدرسالار است، به بدبینی در بارهٔ دستیابی به عقل نظری محدود شده است. این شک، تردید فلسفی در این باره است که آیا آرمان‌های عقلانی قابل حصول هستند، یا در واقع آیا اصولاً معنی دارند یا نه.(۷۲) در درجهٔ اول بسیاری از محافظه‌کاران رمانتیک را باید از عقاید فوق استثنا کرد. چنان که قبلاً ذکر شد، این‌ها متمایل به استقرار با اطمینان مفهوم عقل فلسفی هستند. در این‌جا جای اندکی برای شکایت وجود دارد. ثانیاً، محافظه‌کاران لیبرال نیز به اعتقادات مربوط به طبیعت انسان، عقل ابزاری، و سرشت فعالیت اقتصادی، که از صُور متزلزل می‌پرهیزد باور دارند. در نزد محافظه‌کاران لیبرال و جنبه‌هایی از عقاید بازارگرای «راست جدید» معنای شادمانه‌ای از حقیقت عقلانی انتزاعی وجود دارد.

در محافظه‌کاری سنّت‌گرا اساس کردار انسان عقل نظری نیست، بلکه آداب و رسوم، تعصب و عادت است. این اعمال حاوی عقل عملی هستند. به نظر مستر، گهواره

باید با تعصب احاطه شده باشد تا به ذهن کودک ایمنی ببخشد. این تعصبات و عادات از اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی فرد سرچشمه گرفته‌اند. تعصب فقط رفتار کور و غیرمنطقی نیست؛ بلکه برعکس، «پیشداوری» است، عصارهٔ تجربهٔ نسل‌هاست. روشی است برای دانستن این‌که چه باید کرد، که ذاتاً برتر از عقل مجرد است. تعصب به عامل امکان می‌دهد که بداند، بدون اندیشه در اخلاق و سیاست، چه می‌کند. عمل کردن با تعصب عمل کردن چیزی است که نیاکان انجام داده‌اند. این کار در ذات خود، سنّت است. اسکروتون نیز می‌گوید: «وقتی انسانی بنا به سنّت عمل می‌کند، آنچه را که اکنون انجام می‌دهد، به عنوان چیزی متعلق به الگویی که از کانون نفع کنونی او فراتر می‌رود می‌بیند و به آنچه قبلاً انجام گرفته و موفق نیز بوده است متعهد می‌شود.»(۷۳) برک این عمل را به حق «عقل بدون اندیشه» نام گذاشته است. چنان‌که همپشرمانک می‌گوید، نظر برک در بارهٔ تعصب «دفاعی از فرضیات بررسی نشده است که به عنوان نتیجهٔ همکاری‌های شکل گرفته در گذشتهٔ جامعه، اعتقادات سیاسی و اخلاقی‌اش را می‌سازد... برک از خودِ تعصب بدون نگریستن به محتوای آن دفاع می‌کند، زیرا رفتار انسان در درون جامعه‌ای پیش‌بینی‌پذیرتر و قابل اداره‌تر را نشان می‌دهد.»(۷۴) تعصبات، به دلیل پایدار بودن خود، جوهر سنّت‌ها و عمل انسان را شکل می‌دهند و می‌سازند. مکتب ژاکوبن‌ها و سایر اصول سیاسی مشابه می‌کوشند تا به نام روشنگری تعصب را از میان بردارند. عجیب نیست که برک توانست با تأکید و شور فراوان بگوید «خدا را شکر که روشنایی روشنگران نصیب ما نشده است.»

شگفت این‌جاست که یکی از نتایج توجه به تعصب، عادت و آداب و رسوم، و بنابراین به سنّت، این است که تاریخ چهرهٔ والایی می‌یابد. برک با استدلال خود در بارهٔ سنّت به سوی معنایی غنی از تاریخ کشیده شد. او نادانسته زمینه را برای تفکر بالنده و شکوفای تاریخی در قرن نوزدهم، به ویژه در آلمان، فراهم ساخت. این امر باعث شده است که مقایسه‌هایی میان هگل و برک انجام گیرد. در این زمینه می‌بینیم که محافظه‌کاران رمانتیک و سنّت‌گرا با هم توافق دارند. هر دو تاریخ را به عنوان مظهر و تجسم هدفی ژرف و معنوی، با نگرشی فرجام‌گرایانه می‌نگرند. نکته‌ای که بیش‌تر محافظه‌کاران در چنین تفکر تاریخی در آن سهم دارند این است که مبادا تاریخ بی‌فرجام نگریسته شود، یعنی اندیشه و فعالیت انسان فقط تجلیِ لحظهٔ تاریخی خاصی باشد که

هیچ معنا و هدفی بالاتر یا فراتر از لحظهٔ کنونی نداشته باشد. محافظه‌کاران، به حق، نمی‌توانند چنین نسبی‌گرایی تاریخی را تحمل کنند.

سیاست و دولت

بسیاری از مکاتب محافظه‌کاری زندگی سیاسی را به طور ارگانیک می‌نگرند. این محافظه‌کاری نسبت به فردگرایی مشکوک و بدگمان است. در نهایت، تاریخ را به طور سلسله مراتبی می‌نگرند، یعنی مهارت رهبری و داوری سیاسی اندک و در اختیار عدهٔ معدودی است. قضاوت سیاسی خاص خبرگان است. محافظه‌کاری لیبرال، به ویژه حد افراطی‌تر آن یعنی نظریه‌پردازان «راست جدید» چنین اعتقادی ندارند.

دیدگاه ارگانیک حاوی این ایده است که جامعه چیزی مصنوع یا ماشینی یا مکانیسم نیست بلکه از روابط متقابل اجزای وابسته تشکیل شده است. اکثر محافظه‌کاران، با استثنائات اندکی، به قیاس ارگانیسم‌گرایی یا همسان‌انگاری جامعه با موجود زنده می‌پردازند. در این کل ارگانیک، هر فرد جایی دارد. تغییر یا اصلاح باید سازگار و هماهنگ با آهنگ کلی ارگانیسم باشد. نظریه‌پردازانی مانند لامونه، مستر و مولر به این اندیشهٔ ارگانیکی مفهومی مذهبی و عرفانی می‌بخشند. احتمالاً افراطی‌ترین نمونهٔ این گرایش فریدریش نووالیس با کتاب مسیحیت *یا اروپا* [1] بوده است که دولت را یک ارگانیسم بزرگ «انسان غول‌گونه» می‌پنداشت.(۷۵) بیش‌تر محافظه‌کاران غیرمذهبی قیاس ارگانیسم را فقط برای نمادین کردن اهمیت جامعه و ملیّت به کار برده‌اند.

حیات سیاسی بخشی از نمایش گسترده‌تر، مذهبی یا غیرمذهبی، دانسته شده است. نظم مطلقی در جهان وجود دارد. نظم سیاسی یا اخلاقی را نه می‌توان ابداع کرد و نه به تحمیل آن پرداخت؛ بلکه این نظم محتوای درونی نهادهای سیاسی و اخلاقی را تشکیل می‌دهد. این نظم از کل جهان *اخذ* شده است. کوبان می‌گوید که «زندگی برک سراسر زانو زدن در پیشگاه راز بزرگ زندگی اجتماعی بود.»(۷۶) نویسندگان محافظه‌کار طبیعت این نظم را به شیوه‌های متفاوتی ارزیابی کرده‌اند. ذهن مذهب‌گراتری نظیر مستر، خداوند را آفریدگار نظم می‌دانست. به عقیدهٔ او، نهادها، «به اندازه‌ای نیرومند و پایدار هستند که گویی *مقام خدایی* دارند.»(۷۷) به نظر مستر (و تا درجه‌ای کم‌تر برک) انقلاب

1. Friedrich Novalis, *Christianity or Europe*.

فرانسه کنشی شیطانی علیه نظام خداوندی بود. این برداشت دینی از مفهوم نظم هنوز در قرن بیستم در نزد بعضی از محافظه‌کاران دیده می‌شود.[۷۸] سایر نویسندگان تکامل تاریخی غیرمذهبی جامعه و سنّت را به عنوان نظمی مهم و پرمعنا می‌نگرند. در بعضی موارد، این نظر مضمون دینی را رد می‌کند. در بریتانیای پس از ۱۹۴۵، مایکل اوکشات بهترین نمونهٔ چنین محافظه‌کاری غیرمذهبی است.[۷۹]

گرایش‌های جامعه‌گرایی و ضد فردگرایی محافظه‌کاری، تا حدی از قیاس ارگانیکی سرچشمه می‌گیرد. فرد بخشی از ارگانیسم کلی است و وجود آن، جز از طریق کل ارگانیسم فهم‌پذیر نیست. با وجود این، تصور کلی جماعت و جامعه تا حدی خام و ابتدایی باقی مانده است. به نظر نیسبت جامعه «آمیزشی است از سنّت و تعهد و التزام، از عضویت و اراده و اختیار.» این مفهوم را به عنوان مضمون مخالف فردگرایی عصر روشنگری به کار می‌بردند. نیسبت معتقد است که خانواده، خویشاوندی، محله، روستا، کلیسا، یا عامهٔ مردم «همگی آشکارا از لحاظ تاریخی مولکول‌های واقعیت بزرگ‌تری به نام جامعه هستند. این افراد اتم‌گونهٔ قانون شگفت طبیعی، نه به طور انتزاعی موضوعات حقیقی، علمِ انسانیِ حقیقی به شمار می‌روند.»[۸۰] ایدهٔ زندگی اجتماعی بر آن است که هویتی عمیق‌تر و معنای تعلق منبع خرسندی و سلامت انسان بوده است. این مضمون را کالریج، دیزرائیلی و بعداً ت. س. الیوت و کریستوفر داونس با تحقیری نه چندان پوشیده نسبت به جامعهٔ لیبرالی فردگرا و در تقابل با محاسن جامعهٔ شبانی و نیمه فئودالی مطرح کرده‌اند.

یکی از معانی ضمنی جامعهٔ ارگانیک احترام به آداب و رسوم است. پایبندی به نظم موجود الزام ضروری تحقق اهمیت سنّت است. سنّت عقلانیت بیش‌تری از فرد دارد چون در برگیرندهٔ شیوهٔ مشخصی برای زندگی نسل‌های متعدد است. بر خلاف نظریه‌های انتزاعی، به سنّت می‌توان اعتماد کرد. تغییر فی نفسه در درون سنّت انکار و تکذیب نمی‌شود، چیزی که رد می‌شود «روح خودخواهانه نوآوری» است که می‌خواهد بسترهای عاقلانه را به سبب خودِ تغییر، تغییر دهد.

بالاخره این‌که، پایبندی به نظم ریشه‌دار به معنای آن است که به سلسله مراتب طبیعی و نابرابری در جامعه احترام بگذاریم. همهٔ مکاتب محافظه‌کاری، بجز محافظه‌کاری لیبرال، هوادار این اندیشه‌اند. نظم اجتماعی همیشه مستلزم وجودِ اقتدار و رهبری طبیعی گروهی یا فردی نخبه است. چنان که آلیسون می‌گوید: «اگر قرار باشد

ادبیات، هنرها و جامعه وجود داشته باشند، وجود سلسله مراتب، اقتدار و اِعمال قدرت و زور هم لازم است.»(۸۱) برک این رهبری را از آنِ اشرافیت طبیعی می‌داند. در حالی که برک، مستر، موزر و نووالیس به سلسله مراتب ثابت‌تر و اشرافیت زمیندار می‌اندیشند، کالریج و الیوت در اندیشهٔ نخبگان گسترده‌تر ـ شامل روشنفکران ـ هستند؛ کالریج به «روحانیت ملی» و الیوت به «امت مسیحی» اشاره می‌کند.(۸۲) دیگران نظیر و. ه. مالوک در کتاب *اشرافیت و تکامل*[1] ایدهٔ اشرافیت شایسته‌سالار را مطرح می‌کند و آن را برای حکومت شایسته‌تر می‌داند.(۸۳) نویسندهٔ محافظه‌کار دیگری اعتقاد دارد که نکتهٔ مهم محتوای اشرافیت نخبه نیست، بلکه صفات اخلاقی رهبران در «خدمت وظیفه شناسانه به عموم مردم، اصرار در کیفیت و استانداردها و ادب و اخلاق ناظر بر وظایف اشراف است.»(۸۴)

به علت نقص طبیعت انسان، حکومت مورد نیاز است. به نظر محافظه‌کاران حکومت موهبتی مثبت اما اختلاط‌ناپذیر است. تنوعاتی نیز در ماهیت حکومت وجود دارد. نویسندگانی مانند مستر و موزر آشکارا به رژیم‌های شبه‌فئودالی و سلطنتی فکر می‌کنند. حتی در بریتانیای قرن نوزدهم، تامس کارلایل، که بر لبه‌های اندیشهٔ محافظه‌کاری معلق بود، ناشکیبایی عمیقی نسبت به ساختار پارلمانی بریتانیا و پرستش قهرمانان و رهبران دیکتاتور نیرومندی نظیر اولیور کرامول از خود نشان می‌داد. با وجود این، برک و اکثریت سنّت محافظه‌کاری بریتانیا با وجود توازنی در حکومت قانون و حکومت پارلمانی احساس شادی بیش‌تری می‌کردند.

حکومت باید چارچوب نیرومندی برای مقررات اجرایی و آداب و رسومی که حافظ صلح، عدالت، آزادی و مالکیت باشند به وجود آورد. به نظر اکثریت محافظه‌کاران، حکومت لازمهٔ زندگی بود که می‌توانست جنبه‌های سلبی و موجبی داشته باشد. محافظه‌کاران، غیر از گروه‌های لیبرال و هوادار بازار، از استفاده از قدرت‌های دولت بیمی نداشتند. محافظه‌کاران رمانتیک و پدرسالار در مورد گرایش خود به استفاده از دولت برای کمک به ایجاد زندگی بهتر برای شهروندان کاملاً صریح بودند. محافظه‌کاری «میانه‌رو» مک میلان و سایرین از اندیشه‌های تعاونی، مدیریت کینزی و فعالیت رو به رشد دولت در تأمین اجتماعی، آموزش و پرورش و مراقبت‌های بهداشتی

1. W.H.Mallock, *Aristocracy and Evolution*.

و درمانی استفاده می‌کردند. حزب محافظه‌کار انگلیس اولین حزبی بود که فرایند ملی کردن را در سال‌های میان دو جنگ جهانی آغاز کرد، چنان که ابتکار شروع استفاده از رادیوی دولتی نیز با او بود. به علاوه، مفهوم دولت رفاه در بیش‌تر جامعه‌های اروپایی به همان اندازه که به ایدئولوژی‌های دیگر تعلق دارد، از آنِ محافظه‌کاران نیز هست.

گرچه آرمان‌های محافظه‌کاری ویژه‌ای در مورد حکومت وجود ندارد، جنبه‌هایی کلی هستند که شایان ذکرند. نخست این‌که محافظه‌کاران مخالف حکومت منحصراً خودکامه بودند. آن‌ها هوادار حکومت ضعیف نیستند، طرفدار چیزی هستند که بسیار قوی باشد تا نظم داخلی و خارجی را حفظ کند، اما از لحاظ قانونی نیز محدود و متعادل باشد. آن‌ها معمولاً به قانون اساسی لیبرالی اعتقاد ندارند. قانون اساسی به مثابهٔ مقررات و حقوق مکتوب معنایی واقعی ندارد. قواعد و حقوق حاصل سال‌ها تحول اجتماعی و سیاسی‌اند.(۸۵) قوانین مکتوب بیانیه‌هایی از آداب و رسوم از پیش موجودی هستند که به جامعه انسجام می‌بخشند. چنان که مستر استدلال کرده است: «گرچه قوانین مکتوب فقط بیانیه‌هایی از حقوق پیشین هستند، نمی‌توان هر چیزی را نوشت؛ در واقع همیشه در هر حکومت قانونی چیزی وجود دارد که قابل نوشتن نیست و باید... به بهای رنج تأسف‌آور دولت مبهم بماند.»(۸۶) به نظر مستر، قوانین اساسی را انسان‌ها آگاهانه ایجاد نکرده‌اند بلکه به یاری خداوند و ناخودآگاه پدیدار می‌شوند. برک به اندازهٔ مستر پیش نمی‌رود، اما همان اندیشه بنیادی در مورد قانون اساسی دیرینه و کهن ناآگاهانه در فکر او نیز وجود دارد. حتی نویسنده محافظه‌کار متأخر مانند نیسبت حس می‌کند که ناچار است قانون اساسی آمریکا را از چنگ قانون اساسی‌گرایی لیبرال در آورد و در اصل، استدلال او چنین احتجاج می‌کند که در قانون اساسی آمریکا، بجز «منشور حقوق شهروندان»، بیش‌تر مفاد دیگر آن نظیر جدایی قدرت‌ها، ذاتاً از آداب و رسوم دیرینه نامکتوب الهام گرفته است.(۸۷)

چنین توافق قانونی مرسوم مستلزمِ ساختاری مسلط، نابرابری‌های تثبیت شدهٔ قدرت‌ها، و رهبری طبیعی یا اشرافیت است. پیش فرض این‌ها وجود محدودیت قدرت‌ها، دفاع از برخی حقوق در مورد آزادی و مالکیت و تا حدی میان دولت و جامعهٔ مدنی است. نکتهٔ اخیر، همانند آنچه در گزارش اندیشهٔ لیبرالی کلاسیک رسمی مطرح شده، مستلزم جداییِ مسلکی و تثبیت شده نیست. در واقع، جدایی تثبیت شده در جامعهٔ ارگانیکی با دیدهٔ بدگمانی نگریسته شده است. اگر شهروند بخشی از روابط

همبستگی واحد بود، جدایی چگونه می‌توانست رخ دهد؟ با این حال، محافظه‌کاران، به ویژه محافظه‌کاران لیبرال، اهمیت اخلاقی و سیاسی ساحت خصوصی را پذیرفته‌اند.

محافظه‌کاران سنّت‌گرا، رمانتیک و پدرسالار ارزش زیادی برای حقوق قائلند. این حقوق، همان حقوق فردگرای لیبرال نیستند. آن‌ها حقوق خصوصی، طبیعی یا پیش از اجتماع تلقی نمی‌شوند. حقوق عبارتند از بهره‌برداری‌های مشروع از جامعه. به عبارت دیگر، حقوق ابزارهای حل مسئله در درون جوامع سیاسی‌اند. چنان که یک مبلّغ محافظه‌کار استدلال کرده است: «همین که نمی‌توانید زبانی خصوصی داشته باشید چون کلمات معانی خود را از استعمال آن‌ها اخذ می‌کنند، و بنابراین، اجتناب‌ناپذیر است که خاستگاه زبان جامعه باشد...، به همین ترتیب، حقوق خصوصی که هیچ کس دیگر پذیرای آن نباشد نیز نمی‌توانید داشته باشید. وقتی در بارهٔ حقوق صحبت می‌کنیم، در بارهٔ زندگی اجتماعی اجتماعی حرف می‌زنیم.»(۸۸)

حق مالکیت گرچه اساسی است، حق مطلق متعلق به فرد نیست. بلکه برعکس حقی است که (بنابه دلایل مذهبی و عرفی) توسط جامعه سیاسی پذیرفته شده و مورد تأیید قرار گرفته است. ممکن است این حق اهمیتی بنیادی برای ثبات اجتماعی داشته باشد، اما هنوز هویت و موجودیت خصوصی کاملی ندارد. همچنین این حق از نظر بسیاری از محافظه‌کاران حاوی تکالیف و مسئولیت‌هاست.(۸۹)

افزون بر این، مالکیت آزادی را نیز تداعی می‌کند ـ «هیچ کس کاملاً آزاد نیست مگر آنکه دارای حقوق مالکیت باشد.»(۹۰) آزادی را آزادی لیبرالی انتزاعی ندانسته‌اند ـ یعنی آزادی عمل غیر تحمیلی و غیر اجباری.(۹۱) محافظه‌کاران سنّت‌گرا و پدرسالار آزادی را معمولاً حق قانونی *شاخص* سنّت و حکومت قانون می‌دانند. فرض پیشین بر وجود زندگی نهادین مستقر است. این مضمون مهمی در سنّت محافظه‌کاری محسوب می‌شود.(۹۲) آزادی به حمایت از فرد (معمولاً در خانواده) و مالکیت او بستگی دارد. با این حال، آزادی ارزش مطلقی به شمار نمی‌رود. آزادی به هدف‌های جامعه بستگی دارد. آزادی بی‌وقفه نظم اجتماعی را تضعیف می‌کند. با آزادی دادن بسیار به هر کس که در روند سیاسی شرکت جوید، آزادی به دست نمی‌آید. این خطای بزرگ ژاکوبن‌ها و سپس سوسیالیست‌ها بوده است. شهروند هر دولتی با وجود اقتدار و حکومت قانون آزادی را تجربه می‌کند.

بجاست بگوییم که محافظه‌کاران به طور کلی، حتی کسانی که اعتقاد لیبرال‌تری

دارند، کاملاً طرفدار ارزش دموکراسی نبوده‌اند. به نظر بیش‌تر نویسندگان از جمله برک، مستر، شارل مورا، موریس بارِس، سرهنری مین، ویلیام‌لکی، هـ. و. مالوک، ت. س. الیوت و کریستوفر داوسن، دموکراسی کامل مستلزم وجود استبداد کامل و انهدام زندگی سیاسی متعادل و آزادی است. هراس از ابتذال توده‌ای دموکراسی در نوشته‌های لیبرالی کنستان، توکوویل، جان استوارت میل و هایک و نیز طیف گسترده‌ای از نویسندگان اروپایی نظیر یاکوب بورکهارت، و پذیرش نیچه و احتمالاً اورتگا ای گاست در کتاب مشهورش به نام *شورش توده‌ها*[۹۳] نیز دیده می‌شود. بنابراین، فقط محافظه‌کاران چنین هراسی نداشته‌اند.

دموکراسی، در شکل مشارکت‌جویانه نامحدودتر خود، به طور ضمنی در اکثر جنبش‌های انقلابی مطرح شده است. دموکراسی همچنین با دکترین نگران کنندهٔ حاکمیت مردم نیز پیوند داشت. به نظر اکثر مکاتب محافظه‌کاری، انسان‌ها نمی‌توانند خود بر خود حکومت کنند؛ آن‌ها به هدایت خردمندانه حکومت طبیعی نخبگان نیاز دارند. آزادی از طریق دموکراسی تحصیل‌پذیر نیست. مورا در فرانسه و داوسن در بریتانیا با همین منطق به انتقادِ از دموکراسی پارلمانی محدود پرداخته‌اند.[۹۴] در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، این مسیری وسوسه‌انگیز و جذاب برای عناصر محافظه‌کار در آلمان و ایتالیا بود، ولی در فرانسه و بریتانیا به نتایج متفاوتی انجامید. جامعه به اقتدار و سلسله مراتب نیاز دارد که با حکومت مردم ناسازگارند. به نظر محافظه‌کاران، دموکراسی ناب مستلزم توجه شدید به منافع شخصی، انهدام جامعه درون توده‌های با خود بیگانه و هسته‌ای و پایان اقتدار و تمدن است.

بسیاری از محافظه‌کاران دموکراسی پارلمانی را به شکل مهار شده و محدود آن پذیرفته‌اند. با وجود این، تغییرات و جرح و تعدیلاتی در این اندیشه رخ داده است. مثلاً برک ایدهٔ «نمایندگی بالقوه» را مطرح می‌کند یعنی این‌که افراد، حتی بدون داشتن حق رأی، بتوانند از سوی دیگران نماینده شوند. برک به حق رأی ناچیزی نظر داشت. این تصور کلی در سنّت محافظه‌کاری بریتانیا رسوخ کرده است. مارتین پو به روح این نکته توجه دارد هنگامی که می‌نویسد محافظه‌کاران (و لیبرال‌های) قرن نوزدهم:

> مدعی نبودند که نظام آنان دموکراتیک است، واژه‌ای که رنگ و بوی انتزاعی قاره‌ای را داشت و حاوی خصوصیت برابری افراطی جامعهٔ آمریکایی بود؛ بلکه بیش‌تر به حکومتی مؤثر و کارا که «آزادی» را تضمین کند و به صورت پارلمانی باشد توجه

داشتند. نمایندگی مستقیم از لحاظ عقل و استقلال آن، جنبه مادی آن در جامعه، آموزش و پرورش و دانش سیاسی برای اِعمال حق رأی پارلمانی مناسب‌تر بود.(۹۵)

دیگران می‌توانستند به جای کسانی که حق رأی نداشتند سخن بگویند: زمینداران به جای کشاورزان، مردان به جای زنان و کودکان، باسوادان و مالکان به جای بی‌سوادان و بی‌زمینان. هنوز ممکن است کسی در چرخش سال‌های آغازین قرن جاری در لرد سالیسبوری نخست وزیر محافظه‌کار خشم شدیدی نسبت به دموکراسی احساس کند.(۹۶) همین اواخر، راجر اسکروتون دموکراسی را «بیماری مسری» جامعهٔ بریتانیا نامیده است. او در بارهٔ رابطهٔ دولت با اتحادیه‌های صنفی با لحنی شوم می‌گوید: «ماهیت حقیقی رابطهٔ میان دولت و اتحادیهٔ صنفی را فقط زمانی می‌توان خوب درک کرد که اصل دموکراتیک کنار گذاشته شود.»(۹۷) در نتیجه در دههٔ ۱۹۸۰ به نظر اسکروتون منطقی می‌رسد که به تأسیس روزنامهٔ تبلیغاتی محافظه‌کاری بررسی *سالیسبوری* کمک کند.

بنابراین، آزادی اصیل مستلزم اجبار اجتماعی است. حتی محافظه‌کاران جدید عقیده دارند که بریتانیای پس از جنگ (با استفاده از عنوان رساله‌ای از پرگرین وورسترون) زیاده از حد آزادی داشته است. وورسترون، ضمن هشدار علیه ظهور محافظه‌کاری لیبرال در دههٔ ۱۹۸۰ استدلال می‌کند: «نیاز فوری امروز برای دولت کسب مهار دوباره بر «مردم» و تحصیل مجدد اقتدار خویش است، و بی‌فایده است تصور کنیم که این امر با کمک گرفتن از معجون آزادی‌های ترسیم شده توسط نوشته‌های آدام اسمیت، جان استوارت میل، و لیبرالیسم قرن نوزدهم ممکن خواهد شد.»(۹۸) مبحث آزادی در خصوص خودمختاری فرد نیست بلکه بر عکس در خصوص تأکید بر برخی حقوق سنّتی در یک دولت مستقر است.

ایده آزادی آشکارا با کم‌ترین یا صوری‌ترین دیدگاه نسبت به برابری ـ برابری در پیشگاه قانون ـ مغایرت دارد. در ذهن محافظه‌کاری، تقاضاهای برابری اجتماعی، اقتصادی و سیاسی همسطح تقاضاهای ژاکوبینیسم یا سوسیالیسم است. مردم باید جایگاه خود در جامعه را بشناسند. به نظر اکثر محافظه‌کاران سنّت‌گرا، رمانتیک و پدرسالار، انسان‌ها بنا به سرشت خود نابرابرند. برخی باهوش‌ترند و منافع بیش‌تری به دست می‌آورند، برخی از لحاظ خانوادگی خوشبخت‌ترند، و برخی برای حکومت ماهرترند. جامعه لزوماً و به نحوی اجتناب‌ناپذیر سلسله مراتبی نابرابر است.

اقتصاد

در ایدئولوژی محافظه‌کاری دو موضع بنیادی در بارهٔ اقتصاد اتخاذ شده است. اولی که بازتاب مکاتب سنّت‌گرا، رمانتیک و پدرسالار است گرایش دارد که موضعی شکاکانه‌تر نسبت به مفهوم اقتصاد بازار آزاد داشته باشد. موضع دوم بیش‌تر طرفدار بازار و متعلق به محافظه‌کاری لیبرال و جنبه‌هایی از عقاید «راست جدید» است.

مباحثه در بارهٔ دیدگاه‌های اقتصادی محافظه‌کاری به یکی از پدران بنیانگذار این مکتب یعنی ادموند برک باز می‌گردد. برخی مفسران او را شارح و هوادار آشکار دیدگاه بازار آزاد، به ویژه در رساله‌اش به نام *اندیشه‌ها و تفصیلاتی در بارهٔ کمبود* می‌دانند. گفته شده است که تمایز بسیار ناچیزی میان اندیشهٔ برک و آدام اسمیت وجود دارد. به نظر رابرت اکلشل، در آثار برک «برای نخستین بار اقتصاد بورژوایی با مفهوم قدیمی‌تر جامعه به عنوان ساختار دستوری درهم جوش خورده است.»[۹۹] دیگران کم‌تر تحت تأثیر این دیدگاه هستند. یان گیلمور نوشته‌های برک در بارهٔ اقتصاد سیاسی را انحرافی می‌داند که برخی عقاید «متافیزیک وحشیانه» در آن راه یافته است.[۱۰۰] از سوی دیگر، آین همپشر مانک زیرکانه معتقد است که در نوشته‌های برک «استدلال سیاسی واقعی برای تجارت آزاد تنظیم شده علیه مالیات‌گیری برای این بود که دسترسی سلطنت را به غنایم جنگی امپراتوری محدود کند و در نتیجه منابع آن را برای ادارهٔ سیاسی کشور محدود سازد. برک برای تجارت آزاد نیازی به استدلال‌های اقتصادی آدام اسمیت نداشت.»[۱۰۱] در این معنا، در استدلال‌های برک بیش‌تر عوامل سیاسی درکار بود تا عوامل مستقیم اقتصادی.

با وجود اهمیتی که محافظه‌کاران لیبرال در دههٔ گذشته داشته‌اند و تأکیدی که بر بازار آزاد کرده‌اند، بیش‌تر ایده‌های وی بازتاب عقاید رسمی لیبرالیسم کلاسیک است. بنابراین، نکتهٔ چندان بیش‌تری از آنچه قبلاً در فصل دوم در مورد بازارها بیان شد برای تشریح وجود ندارد. با این حال، باید گفت که محافظه‌کاران لیبرال در بارهٔ قابلیت‌های انسان کم‌تر از لیبرال‌های کلاسیک خوش‌بین هستند. به نظر آن‌ها بازار به چارچوب قوی‌تر و ایمن‌تری از لحاظ قانون و نظم نسبت به آنچه مورد نظر لیبرال‌های کلاسیک بوده است نیاز دارد. از این لحاظ محافظه‌کاران لیبرال برای دفاع و ارتقای منافع بازار بیش‌تر مایل به استفاده از وجود دولت هستند، گرچه بحث‌های داخلی در بارهٔ بازار و کنترل‌های اجتماعی، به ویژه در ارتباط با برخی پیشنهادهای «راست جدید» در میان آن‌ها بروز کرده است.[۱۰۲]

به رغم، غلبهٔ محافظه‌کاری لیبرال و «راست جدید» در اروپا و آمریکا در دههٔ گذشته، حقیقت بدیهی آن است که بگوییم بسیاری از محافظه‌کاران از لحاظ تاریخی نظریات ایستا و شکاکی نسبت به بازارهای تنظیم نشده داشته‌اند. این بدان معنا نیست که این محافظه‌کاران سنّت‌گرا و پدرسالار هوادار چیزی مشابه اقتصاد دستوری بوده‌اند. آن‌ها معمولاً رهیافتی پراگماتیگ و مصلحت جویانه‌تر و انعطاف‌پذیرتر راجع به بازارها را از طریق شاخص‌های تعریف شدهٔ اجتماعی قبول داشتند. در واقع، اندیشهٔ «مسیحیت دموکراتیک اروپایی» در بارهٔ «اقتصاد بازاری اجتماعی» بیش‌تر با سنّت محافظه‌کاری سازگار است.

توسعه صنعتی و اقتصاد بازاری مستلزم پیروی از منفعت خصوصی و انباشت سرمایه است. محافظه‌کاری در باره این موضوع پاسخ‌های ظریفی دارد. برخی از محافظه‌کاران رمانتیک در باره صنعتی شدن و اقتصاد بازاری آشکارا دارای نظرات بسیار التقاطی بودند، سایرین تا وقتی این فرایندها بر ارزش‌های مرجحی نظیر جامعه تأثیر سوئی نداشتند با آن‌ها مدارا می‌کردند. نویسندگان گوناگونی مانند کالریج، ساوتی، لامونه، مورا، و الیوت نگرانی عمیقی در بارهٔ این پرسش مطرح کرده‌اند که آیا اقتصادهای بازاری لیبرال برای جامعهٔ اصیل مناسب هستند یا نه. الیوت در کتاب *ایده یک جامعه مسیحی*[1] ابراز تأسف می‌کند از این‌که:

> عیب حاکم بر زمانهٔ ما... حرص و آز و مال‌اندوزی است. بی‌گمان چیز غلطی در نگرش ما نسبت به پول وجود دارد. زیاده خواهی و مال‌اندوزی بیش‌تر از غرایز خلاقه و معنوی تشویق می‌شوند... من به هیچ وجه مطمئن نیستم که برایم درست باشد که درآمد خود را از طریق سرمایه‌گذاری در سهام یک شرکت بهبود بخشم... نسبت به اخلاقی بودن زندگی‌ام از طریق رباخواری نیز اطمینان کم‌تری دارم.(۱۰۳)

با تشویق کسب خصوصی و حرص و آز، ایده‌های بازار جامعه را هسته‌ای می‌کند، هنرستیزی و بی‌فرهنگی را ترغیب می‌نماید و آموزش و پرورش و فرهنگ را تضعیف می‌سازد.(۱۰۴)

علاوه بر این، اقتصاد بازاری با ایجاد فقر (کالریج عادت داشت اقتصاد سیاسی لیبرالی را «ماشین نیرومند فقیرسازی» بنامد) فقط به تنش‌های موجود در جامعه

1. Eliot, *Idea of a Christain Society,* (1939).

می‌افزاید.(۱۰۵) در واقع چنین به نظر می‌رسد که این تنش‌ها در مراحل آغازین روند بازار به وجود می‌آیند. به نظر نیسبت، کتاب *نامه‌هایی از انگلستان*[1] نوشته ساوتی شبیه ادعانامه‌ای سوسیالیستی علیه نظام کارخانه‌ای در اواخر قرن نوزدهم است.(۱۰۶) کابت نیز، نظیر کالریج و ساوتی، از اقتصاد سیاسی لیبرالی بیزار بود و در کتاب *جاده‌های روستایی*[2] خود لطیفه‌های عجیبی در بارهٔ مالتوس نوشته است.(۱۰۷)

یکی از مفسران کالریج با نظر جانبدارانه‌ای نظریات او در بارهٔ مالیات را با نظریه‌های اقتصادی قرن بیستم در بارهٔ مصرف کم مقایسه می‌کند. کالریج دعوت می‌کرد که «روح دولت» را جانشین «روح تجارت» سازیم. به نظر کالریج ادوار کسب و کار در اقتصاد بازاری «نه تنها زندگی سخت و پرمشقتی برای فقرا به بار می‌آورد بلکه باعث انحطاط اخلاقی بقیهٔ جامعه می‌شود.»(۱۰۸) افزون بر این، تصور کلی زندگی و انسانیتی که در اقتصادهای لیبرالی کلاسیک ارائه شده است کاذب دانسته می‌شد. این دیدگاهی فنی، بی‌حاصل و مکانیکی تلقی می‌شد. به نظر کالریج، انسان‌ها فقط ماشین‌های مال‌اندوزی نبودند. سلامتی جامعه را نمی‌شد فقط با رفاه اقتصادی او اندازه گرفت و سنجید. این برداشت تنگ‌نظرانه از زندگی هر ارزشی را نابود می‌کرد. به این قرار، به روح تجارت به مثابهٔ تحقق و تجسم حرص و آز نگریسته می‌شد. کالریج نظراتی را منعکس می‌ساخت که در محافظه‌کاری رمانتیک آلمانی نیز دیده می‌شد. در این قرن، مورا و «اقدام فرانسوی» [آکسیون فرانسز] مخالفت شدید مشابهی با سرمایه‌داری لیبرال و ماده‌گرایی موجود در آن نشان داده‌اند و اشتراک نظر بیش‌تری با سندیکالیسم سورل دارند.(۱۰۹) داوسن و الیوت نیز در این نگرانی مورا سهیمند.

با این حال، محافظه‌کاران و اقتصاددانان لیبرال کلاسیک متقابلاً در اهمیت مالکیت خصوصی با هم اشتراک نظر داشتند. منتها تمایزاتی در دیدگاه‌های آن‌ها وجود داشت. مالکیت اکتسابی از طریق روند بازار لیبرال می‌توانست با الگوی سنّتی حقوق ثابت مالکیت تداخل داشته باشد. در این‌جا مبارزه‌ای ضمنی میان آنچه مالکیت اشرافی زمیندار نامیده می‌شود با مالکیت مالی وجود داشت. به نظر لیبرال‌ها، هر کس، صرفنظر از پایگاه اجتماعی، می‌توانست از لحاظ نظری صاحب مالکیت مالی شود و آنگاه این مالکیت را به سرعت در بازار از دست بدهد. این مفهوم برای منافع محافظه‌کاری

1. *Letters from England* (1807).

2. *Rural Rides*.

سنّتی‌تر هراسناک به نظر می‌رسید. چگونه مردم می‌توانستند جایگاه و پایگاه خود را در سلسله مراتب جامعه بشناسند اگر چنین ثروتی را هرکس می‌توانست تحصیل کند بدون آنکه جایگاه خاص اجتماعی داشته باشد؟ این الگوی بی‌ثبات و متزلزل حقوق مالکیت ارضی را تضعیف می‌کرد و ساختارهای اجتماعی سنّتی و الگوهای اقتدار جامعه را سست و فرسوده می‌ساخت.(۱۱۰) جامعه تبدیل به انبوهی از رقابت‌ها، ناآرامی‌ها، ناهنجاری‌ها و افرادی می‌شد که در پی منافع شخصی خود بودند.

در محافظه‌کاری بریتانیا، از کالریج و دیزرائیلی به بعد، نگرانی‌ها و مسائل «ملت» غالباً مقدم بر منافع اقتصاد بازاری لیبرالی دانسته می‌شد. نویسندگان و کارگزاران اخیر محافظه‌کاری هنوز به شیوه‌هایی غیر عادی و نامتعارف همین نظرات را دارند.(۱۱۱) یکی از روشن‌ترین تصویرهای این طرح را یان گیلمور ارائه کرده است. او معتقد است که «اقتصاد علم مستقل و خودبسنده‌ای نیست... اقتصاد و هدف‌های آن وسایلی برای هدف‌های گسترده‌تر هستند.»(۱۱۲) به نظر گیلمور اقتصاددانان لیبرال مانند مارکسیست‌ها ظاهراً در جهان واقعیت‌ها زندگی نمی‌کنند. لودویگ فون میزز، اقتصاددان لیبرال اتریشی، تصویر آینه‌وار دقیق همان جزم‌های مارکس‌گونه است. هر دو نظریه‌پرداز بر وجود قلمروهای «رازورانه» تأکید دارند. گیلمور معتقد است که دیدگاه‌های آن دو در بارهٔ طبیعت انسان و جامعه به یکسان نادرست است. محافظه‌کاران هرگز نباید تسلیم نظریه‌های لیبرالی شوند، تا حدی از آن رو که آن‌ها «معمولاً نظریه را تابع عمل می‌دانند و... به طور سنّتی پیوند نزدیک‌تری با واقعیت‌ها دارند تا با دکترین و مرام.»(۱۱۳) از لحاظ تاریخی، محافظه‌کاران غالباً هوادار استفاده از دولت برای مهار بازار هستند. چنان که هربرت اسپنسر در کتاب *انسان در مقابل دولت*[1] گفته است محافظه‌کاران بیش‌تر مایل به مهار جامعه افراطی هستند. به نظر گیلمور، کینزگرایی میانه‌رو و اقتصاد مخلوط برای این کار مناسب‌تر است. کینزگرایی مسبب افول اقتصاد پس از جنگ بریتانیا نبود و گیلمور این امر را به عواملی نظیر اعمال ابتدایی اتحادیه‌های صنفی، مدیریت ضعیف و سیاست «شل کن سفت کن» دولت نسبت می‌دهد. بنابراین، او هوادار بازگشت به سلامتی اقتصادی توسط حزب محافظه‌کار است.(۱۱۴)

در مجموع روشن است که محافظه‌کاری نگرش بسیار دوگانه‌ای نسبت به سیاست

1. Spencer, *The Man Versus the State*.

اقتصادی دارد که بازتاب مواضع کاملاً متفاوتی است. با وجود این، دیدگاه غالب آن است که پذیرش انعطاف‌پذیرتر و پراگماتیک‌تر نسبت به بازارها در برخی شرایط اجتماعی و سیاسی مفید هستند.

نتیجه‌گیری

یکی از مبهم‌ترین استدلال‌هایی که در محافظه‌کاری وجود دارد و پیش از این ذکر شد، آن است که این مکتب به نوعی ایدئولوژی به معنای معمول واژه نیست. پارادوکس این‌جاست که این نظریه‌ای است که هرگونه نظریه‌ای را رد می‌کند. به سخن دیگر، این نوعی ضد روشنفکرگرایی ظاهری است تا واقعی. متقاعد کننده‌ترین توضیحی که در پس برخی از رد و انکارهای نظری نظریه وجود دارد این است که یک نوع دیگر نظریه مورد استفاده قرار گرفته است. عقل عملی با عقل نظری تفاوت دارد. عقل نظری که بر ایده‌های پیش‌ذهنی و پیش پنداشته مبتنی است، با سیاست متناسب نیست. در این معنا، محافظه‌کاران نمی‌توانند پاسخ‌های نظری روشنی به پرسش‌های سیاسی بدهند. برخی این را ضعف می‌دانند؛ دیگران معتقدند که این نوعی قوت است.(۱۱۵)

معضل دیگر این است که ضد روشنفکرگرایی سیمای پایدار و همیشگی محافظه‌کاری نیست. محافظه‌کاران رمانتیک و لیبرال موردی در این زمینه هستند. به علاوه، چیزی کاملاً گمراه کننده و ذاتاً متناقض در این انکارهای نظریه‌پردازی انتزاعی وجود دارد. حمله آشکارا عاقلانه علیه استفاده از عقل در سیاست عجیب است، به ویژه وقتی که این حمله موارد استفادهٔ نیرومندی برای حیات سیاسی داشته باشد. راه معمول خروج از این تنگنا، استفاده از عقل عملی است. منتها آیا عقل عملی به روشنی متمایز از عقل نظری است؟ برخی از محافظه‌کاران معتقدند که عقل عملی مبتنی بر سنّت و عمل است، اما باید توجه داشت که این بستگی دارد که عمل و سنّت را چگونه دریابیم و معنا کنیم. سنّت چیزی منفرد و صریح و خالی از ابهام نیست که فقط منتظر کشف و فهم ما باشد. سنّت‌های متعددی با انواع گوناگون وجود دارند. گذشته از این‌ها، سنّت‌هایی در مورد عقل‌گرایی و سنّت‌های سیاسی رادیکال نیز ممکن است وجود داشته باشند. افزون بر این، بعضی سنّت‌ها ضامن ارزشمندی ندارند و بی‌گمان به صِرف سنّت بودن نباید ارزشمند تلقی شوند. سنّت‌ها و تعصباتی نظیر آدم‌خواری، ضد سامی بودن یا برده‌داری عمیقاً قابل اعتراض و مردود هستند و بی‌تردید باید کنار گذاشته شوند. بنابراین، چرا

باید «سنّت» یا «تعصب» فی‌نفسه و به صِرف این‌که سنّت هستند ارزشمند دانسته شوند؟ سنّت‌ها باید با معیارهای عقلانی ویژه‌ای ارزیابی و نقد شوند.

بی‌گمان ذاتاً هیچ چیز غلطی در تغییر نظری سنّت‌ها وجود ندارد. این روندی عادی و پیش پا افتاده است و در آن هیچ گمانی نیست. ایده‌های نظری نیز غالباً باید در عمل خوب آزموده شوند. افراد پیش از آشپزی، دوچرخه‌سواری یا کار با رایانه به کتاب‌های راهنمای آشپزی، دوچرخه سواری و رایانه رجوع می‌کنند و آن‌ها را می‌خوانند و بی‌گمان خواندن این کتاب‌ها برای عمل صحیح‌تر بهتر از نخواندن آن‌هاست. نظریه‌های انتزاعی و دانش فنی نظری در همهٔ جنبه‌های فعالیت انسانی، از جمله سیاست، امری ضروری است و راه عمل را هموار می‌سازد.

همانند ایدئولوژی‌های دیگر، تمایزهای نظری آشکاری میان صوَر گوناگون محافظه‌کاری وجود دارد. چنان که قبلاً دیدیم، حتی بیش از لیبرالیسم، بعضی محافظه‌کاران به ایده‌هایی توجه بیش‌تر دارند که بعضی دیگر به کلی آن‌ها را رد می‌کنند. برخی محافظه‌کاران، به ویژه رمانتیک‌ها و سنّت‌گرایان، بسیار دلمشغول دریغ و حسرت گذشته هستند. حسرت نووالیس به اروپای قرون وسطی، جامعهٔ شبانی الیوت، رژیم سابق دومستر همگی نوعی *ایده‌های ثابت* ذهنی هستند که به نظر می‌رسد جلوی پیشروی را می‌گیرند. سایر محافظه‌کاران که تغییر را قبول دارند، در دام منطقی ذاتاً متناقض گرفتار شده‌اند: در حالی که در مقابل برخی ایده‌ها مقاومت می‌کنند، به محض این‌که این ایده‌ها جا پاهای استواری در جامعه یافتند و استوار شدند و با جامعه جوش خوردند، جزو عقل دیرینهٔ اعصار در می‌آیند و این ایده‌ها را در شمار سنّت محسوب می‌دارند. سنّت به آن چیزی تبدیل می‌شود که اکنون دارد اتفاق می‌افتد. از سوی دیگر، محافظه‌کاران لیبرال ظاهراً بعضی تغییرات را با آغوش باز می‌پذیرند. در واقع گزافه نیست اگر بگوییم که بسیاری از تغییرات اجتماعی و اقتصادی به راستی رادیکال در دهۀ گذشته در بسیاری از جوامع صنعتی، به خصوص در بریتانیا و آمریکا، به ابتکار محافظه‌کاری لیبرال انجام گرفته است. کم نیستند کسانی که تناقض عجیبی در این امر می‌بینند. حیرت‌انگیز خواهد بود اگر ببینیم که در قرن آینده آن‌ها خودشان جنبه‌های کهن‌تر محافظه‌کاری سنّت‌گرا و پدرسالار را مجدداً ارزیابی می‌کنند. اگر محافظه‌کاران قابلیت کافی برای بقای سیاسی داشته باشند بی‌گمان استحاله‌ای در آن‌ها به وقوع خواهد پیوست.

۴

سوسیالیسم

کلمهٔ «سوسیالیسم» ریشه در واژهٔ لاتینی *sociare* دارد که به معنای با هم متحدشدن و به هم پیوستن یا با هم شریک و سهیم شدن است. کلمه مربوط به آن، که واژه‌ای تکنیکی‌تر است، در قانون رومیان و سپس قرون وسطی *societas* بوده است. واژهٔ اخیر را می‌توان دوستی و رفاقت معنی کرد و نیز به معنای اندیشهٔ قانون پرستانه‌تر پیمان اتحاد مبتنی بر وفاق جمعی میان آزاد مردان. در این‌جا به دو معنای متمایز از واژه «*social*» برخورد می‌کنیم که حاوی مضامینی است که بعداً از کلمه سوسیالیسم مورد نظر قرار گرفت. واژهٔ *social* هم به معنای پیمان قانونی رسمی در رابطهٔ میان شهروندان آزاد و هم رابطهٔ عاطفی‌تر دوستی و رفاقت است.

به نظر بعضی از مفسران کاربرد قانون‌گرایانه‌تر و قراردادی‌تر واژهٔ *social* حاوی چیزی متمایز از دولت، و بنابراین، به عقیدهٔ برخی، متمایز از سیاست به طور کلی است. افراد پیمان‌هایی با یکدیگر می‌بندند و نسبت به هم مستلزم و متعهد می‌شوند، و بدین ترتیب، تمایز عام میان جامعهٔ مرکب از افرادی که آزادانه پیمان بسته‌اند و «دولت» حکومت قانون تقویت می‌شود.(۱) کاربرد قراردادی این واژه به تضاد میان انقلاب سیاسی و انقلاب اجتماعی نیز مربوط است، که تاریخ این تضاد به دههٔ ۱۸۰۰ باز می‌گردد. مثلاً بعضی نویسندگان عقیده دارند که شکست انقلاب کبیر فرانسه و سقوط آن به دامان دیکتاتوری ناپلئونی ناشی از این واقعیت بود که این انقلاب فقط انقلابی سیاسی و در سطح دستگاه دولتی بود. انقلاب اجتماعی (به معنای سوسیالیستی آن) از سوی مردم و در نگرش‌های آن‌ها و شیوهٔ زندگی ایشان نبود. این تفسیر اساساً به مارکس تعلق دارد که انقلاب فرانسه را اقدام سیاسی بورژوازی می‌دانست.(۲) در قرن بیستم سوسیالیست‌ها و آنارشیست‌ها علاوه بر انتقاد فوق ایرادهای بسیاری را نسبت به پدیده انقلاب وارد کردند.

مفهوم «جامعه مدنی»، که این نیز در ایدهٔ قرارداد ریشه داشت، وارد اقتصاد سیاسی اروپایی و به ویژه وارد ایدئولوژی‌هایی نظیر لیبرالیسم کلاسیک شد. منتها بر سوسیالیسم و آنارشیسم اولیه نیز بی‌تأثیر نبود. مفهومی که پیئر ژوزف پرودون آنارشیست از جامعه ارائه می‌داد در ایده‌های قراردادی ریشه داشت. گرچه به طور معمول، جامعه مدنی جزئی از تقابل با معنای بدیل اجتماعی شد، یعنی معنایی که اخوت و مجمع و جماعت را می‌رساند. جامعه، به معنای مجمع، در تقابل با فردگرایی منفی (که به یک معنا در جامعه مدنی وجود دارد) قرار گرفت. ما این تمایز را اکنون در تقابل میان سوسیالیسم و فردگرایی، یا جمع‌گرایی در مقابل فردگرایی، که در اندیشهٔ اروپایی از دههٔ ۱۸۸۰ رواج یافته است بهتر درمی‌یابیم.

معنای ضمنی دیگر فهم اخوت و دوستی و جمع شدن در کلمهٔ «اجتماعی»، ارتباط آن با اندیشهٔ حاکمیت مردم بود. اگر «جامعه» به معنای کل جماعت بود، مشروعاً می‌توانست به معنا و معادل تمام مردم باشد. بدین قرار «ارادهٔ اجتماعی» می‌توانست به معنای ارادهٔ مردم یا ارادهٔ عمومی باشد. مالکیت اجتماعی همان مالکیت مردم بود. مالکیت سوسیالیستی شده یا اجتماعی همان مالکیت همگانی بود. رفاه اجتماعی یا بهداشت سوسیالیستی، یعنی رفاهی که در دسترس همگان قرار داشته باشد. مشارکت اجتماعی در حکومت به معنای مشارکت عموم مردم بود. اجتماعی در این معنا ارتباط نیرومندی با ایده‌های دموکراسی و حاکمیت مردم بر قرار کرد. این ایده‌ها پیشینه‌ای طولانی در افکار اروپایی داشت، اما شکل کنونی ویژه خود را در زمان انقلاب فرانسه کسب کرد. علاوه بر این، چون برای اراده دموکراتیک مردم اغلب اهمیت اخلاقی قائل بودند، واژهٔ اجتماعی لعاب اخلاقی نیز پیدا کرد.

به همین سان، معنای دیگر «اجتماعی» یا «سوسیال» (به عنوان جامعه مدنی و قراردادگرایی) غالباً پیوند ظریفی با فردگرایی اخلاقی و سیاسی پیدا کرد و یکی از عناصر نظریه بعدی دموکراسی لیبرال در امر نمایندگی و پارلمان را تشکیل داد. از دههٔ ۱۸۴۰، رابطهٔ «سوسیال» و «دموکراسی» به عنوان پیوند موازی میان «لیبرال» و «دموکراسی»، کاملاً جا افتاد. واژه‌هایی نظیر سوسیال دموکراسی، سوسیالیست دموکراتیک و سوسیالیست دموکرات نسبتاً در سراسر اروپا شهرت یافتند گرچه هنوز دارای ابهاماتی هستند.(۳)

عده‌ای از متفکران تاریخ دقیق سوسیالیسم را در حکم جهت‌گیری سیاسی و

مجموعه‌ای از اعتقادات، معین کرده‌اند. این واژه، همانند محافظه‌کاری و لیبرالیسم، فرزند عصر پس از انقلاب فرانسه محسوب می‌شود. در این باره استدلالاتی شده است که کجا دقیقاً برای اولین بار این واژه به کار رفته است. فرانسه و بریتانیا مدعیان اصلی این عرصه هستند.(۴) با این حال هیچ کس مخالف نیست که دهه‌های ۱۸۲۰ و ۱۸۳۰ در این زمینه دوره‌های مهمی بوده‌اند. کلمهٔ سوسیالیسم در فوریه ۱۸۳۲ در روزنامه سن سیمون به نام *گلوب*[1] که سر دبیری آن به عهدهٔ پیئر لورو بود به چاپ رسید. پیش از این تاریخ به اجمال در ۱۸۲۷ در نشریهٔ اوون گرای *مجلهٔ تعاونی* به آن اشاره شده بود. اوون‌گرایان در بریتانیا و سن سیمون‌گرایان و فوریه‌گرایان در فرانسه نخستین کسانی بودند که آگاهانه این واژه را به کار برده‌اند. مارکس بعدها در *مانیفست کمونیست* به این افراد لقب «سوسیالیست‌های تخیلی» داد که برچسبی بود با معانی ضمنی تلخ و ناگوار و گمراه‌کننده.

مفهوم سوسیالیسم در ارتباط با مفاهیم دیگری مانند نظام مالکیت اشتراکی، کمونیسم و سوسیال دموکراسی سرنوشت پر فراز و نشیب و پر و پیچ خمی را پشت سر گذاشته است. این ارتباط را برای رفع هرگونه سوء تفاهم بالقوه به اجمال بررسی خواهیم کرد. نظام مالکیت اشتراکی مفهومی متعلق به اواخر قرن نوزدهم است که خاستگاه آن به فرانسه باز می‌گردد. منظور از آن، که تا امروز نیز با نوعی ارتباط منطقی پایدار مانده است، استفاده از دستگاه دولت و حکومت برای کنترل، فرماندهی و تنظیم بخش‌های اقتصاد و جامعه مدنی است؛ و ابزاری برای سیاست عمومی محسوب می‌شود. این نظام، به درجات گوناگون، مستلزم برنامه‌ریزی دولت مرکزی است. از اواخر سدهٔ نوزدهم مفهوم نظام مالکیت اشتراکی غالباً تداعی کنندهٔ سوسیالیسم بوده است. با این حال، مسائلی در ارتباط با این همسان انگاری پیش آمده است. نخست این‌که، به رغم این واقعیت که بسیاری از سوسیالیست‌ها در عمل از نظام مالکیت اشتراکی استفاده کرده‌اند، تعداد زیادی از آن‌ها نیز یا از آن غافلند یا آن را انکار می‌کنند. ثانیاً، بسیاری از سایر ایدئولوژی‌ها مانند محافظه‌کاری و لیبرالیسم، چنان که قبلاً دیدیم، آمادهٔ استفاده از روش‌های مالکیت اشتراکی بوده‌اند. و سرانجام شایان ذکر است که نظام مالکیت اشتراکی بیش‌تر ابزار است نه یک تز یا دستگاهی از باورها در بارهٔ ماهیت انسان

1. *La Globe*.

و برابری، چنان که مثلاً از سوسیالیسم انتظار می‌رود. بدین قرار، نظام مالکیت اشتراکی فی نفسه نظریه‌ای محدودتر، صوری‌تر و کارکردی‌تر از سوسیالیسم است.

اکنون به طور فشرده به برخی از سایر مفاهیم که با سوسیالیسم ارتباط نزدیک دارند می‌پردازیم. دورکیم در کتاب *سوسیالیسم و سن سیمون* کمونیسم را قدیمی‌ترین مفهوم و شکل ابتدایی و سازمانی سوسیالیسم می‌داند. کمونیسم دلمشغول مصرف انسان به شیوه‌ای برابرانه است. این شیوه در راهبان اولیه و برخی واحدهای قبیله‌ای ابتدایی‌تر اِعمال می‌شده است. از سوی دیگر، سوسیالیسم به نظر دورکیم ابزار بسیار جدیدتری در جوامع صنعتی است که می‌خواهد روابط تولیدی را تنظیم کند. در این‌جا جدایی روشن‌تری از واژه‌ها دیده می‌شود، گرچه ممکن است همه با این تفکیک موافق نباشند.

واژهٔ کمونیسم، که بیانگر هواداری سیاسی آگاهانه‌ای است، فقط چند سال بر سوسیالیسم تقدم دارد. در فرانسه، گراکوس بابوف و «انجمن مساوات»، که به معنای سیاسی میان سال‌های ۱۷۹۴ و ۱۷۹۷ پدیدار شد، غالباً بابوف‌گرایان و گاه «کومونیونیست‌ها» نامیده شده است. بابوف در سال ۱۷۹۷ به فرمان حکومت دیرکتوار با گیوتین گردن زده شد. انجمن مساوات اساساً فرقه‌ای توطئه‌گر بود که خود را وقف براندازی انقلابی و استقرار یک دیکتاتوری و جماعتی مبتنی بر مساوات ساخته بود. عجیب این‌جاست که عنصر کمونیستی در تلاش بابوف پدید نیامد بلکه در اندیشه سیاسی پیروان او، بوئوناروتی و بلانکی اهمیت بیش‌تری پیدا کرد. بعدها پوپولیست‌های روسی و لنین جوان نیز در دهۀ ۱۸۹۰ راه او را دنبال کردند. نویسندۀ دیگر فرانسوی اتئین کابه کسی بود که در اواخر دهۀ ۱۸۳۰ در پی به دست آوردن این مساوات رادیکالی و مالکیت اشتراکی ولی از زاویهٔ بسیار تخیلی‌تر و پنداری‌تر بوده است. جهان تخیلی‌ای که او از ایکاریا[1] ساخته بود غالباً به عنوان کمونیسم تخیلی توصیف شده است.

مارکس در نوشته‌های آغازین خود کمونیسم را شکل ابتدایی سوسیالیسم می‌دانست، ولی در *مانیفست کمونیست* که در ۱۸۴۸ انتشار داد تمایز شدیدی میان «کمونیسم انقلابی» و «سوسیالیسم تخیلی» قائل شد؛ گرچه هم مارکس و هم انگلس، تحت تأثیر لوئیس مورگان انسان‌شناس معنا و مفهوم کمونیسم اولیه را پذیرفته بودند.(۶) مارکس رفته رفته نوعی بیزاری نسبت به کلمهٔ سوسیالیسم پیدا کرد که در آخرین آثار او

1. Icaria

در اواخر دههٔ ۱۸۷۰ به چشم می‌خورد. سوسیالیسم به نظر او مسلکی بود نرم‌تر، بی‌طبقه، تخیلی و در مجموع مرامی *بورژوایی*. با وجود این، انگلس در آخرین پیشگفتار خود بر *بیانیه کمونیست* در سال ۱۸۸۸ آن را از «ادبیات سوسیالیستی» می‌داند.(۷) در ۱۹۱۷ بیزاری مارکس به میان بعضی بلشویک‌ها نیز سرایت کرد که کمونیسم را مرحلهٔ تاریخی پیشرفته‌تری نسبت به سوسیالیسم ارزیابی کردند. در بریتانیا، ویلیام موریس و ه .م. هیندمن (بنیانگذار نخستین گروه مارکسیستی بریتانیا) نیز از واژهٔ سوسیالیست استفاده نمی‌کردند و آن را به سوسیالیسم اصلاح‌طلب فابیان نسبت می‌دادند. به رغم این درازگویی‌ها، ایجاد سدّ خاص ثابتی میان واژه‌ها دشوار است. بی‌گمان شور انقلابی نمی‌تواند به عنوان آزمون و معیار قرار گیرد. اگر کسی دیدگاه‌های عمیقاً مشروطه‌خواه بسیاری از کمونیست‌های اروپایی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ را با گروه‌های انشعابی متعدد انقلابی همین دوره مقایسه کند که خود را «سوسیالیست» می‌نامیدند، پس واژهٔ «انقلابی» رابطهٔ نزدیک‌تری با سوسیالیسم دارد تا با کمونیسم.

«سوسیال دموکراسی» نیز دچار همین دوگانگی وضعیت شده است. ه. م. هیندمن خود را سوسیال دموکرات می‌دانست و از این رو، این را شاخصی برای هواداری از مارکسیسم تلقی می‌کرد. او پیرو راه وروش آلمانی بود. نیروی محرکهٔ مارکسیسم از زمان «بین‌الملل دوم» که مارکسیسم اروپایی تا ۱۹۱۴ بر آن غالب بود، حزب سوسیال دموکرات آلمان (SPD) بود که اصولاً از ۱۸۶۹ حزب کارگران سوسیال دموکراتیک نامیده می‌شد.(۸) به رغم برخی دوگانگی‌ها، سوسیال دموکراسی عملاً تبدیل به معادل با مارکسیسم سازمان یافته شده است. مارکسیسم به عنوان سوسیال دموکراسی از لحاظ نظری شدیداً علیه سوسیالیسم تجدیدنظرطلب ادوارد برنشتاین موضع گرفت.(۹) پس از فروپاشی «بین‌الملل دوم» که با آغاز جنگ جهانی اول مقارن بود، اتحاد شوروی مرکزیت تفسیر مارکسیسم را بر عهده گرفت. بلشویک‌ها نام خود را از حزب کارگری سوسیال دموکرات به حزب کمونیست اتحاد شوروی تغییر دادند. به علت تسلط آن‌ها بر «بین‌الملل سوم»، برای تمام گروه‌هایی که آرزوی عضویت در «بین‌الملل» را داشتند مهم این شد که واژهٔ کمونیست جای سوسیال دموکراسی را بگیرد. پیش از جنگ جهانی اول، دوگانگی و ناهماهنگی رفته رفته بیش‌تر شد و عنوان سوسیال دموکراسی به برخی تجدیدنظرطلب‌ها، سوسیالیست‌های اخلاقی و لیبرال‌های جدید یا لیبرال‌های اجتماعی اطلاق گردید. پس از سال ۱۹۲۰ تا امروز، واژهٔ سوسیال دموکراسی پیوندهای

نیرومندتری با سوسیالیسم اصلاح‌طلب و سنّت لیبرال اجتماعی برقرار کرده است. از این نظر، تأسیس حزب سوسیال دموکراتیک در بریتانیا در آغاز دههٔ ۱۹۸۰ پدیدهٔ جدید یا مهمی نبود.

در مجموع باید در بارهٔ نسبت دادن شاخص‌های خاص به سوسیالیسم محتاط باشیم، چه بگوییم که کلیهٔ سوسیالیست‌ها طرفدار نظام مالکیت اشتراکی هستند، چه این‌که کمونیسم کلاً با سوسیالیسم فرق دارد، چه سوسیال دموکراسی سنّتی غیرسوسیالیستی است. همه این داوری‌ها هم از لحاظ تاریخی و هم ایدئولوژیکی گمراه کننده‌اند. تداخل پیچیده‌ای میان این عناصر گوناگون صورت پذیرفته است.

خاستگاه‌های اندیشهٔ سوسیالیستی

گرچه در بارهٔ ریشه‌های اندیشهٔ سوسیالیستی بحث زیاد است، آشفتگی این بحث‌ها از موارد محافظه‌کاری و لیبرالیسم کم‌تر است. دو گزارش گسترده در بارهٔ منشأ اندیشهٔ سوسیالیستی وجود دارد. اولی که زمینه بیش‌تری دارد معمولاً رد مضامین سوسیالیستی را در جنبش‌های فکری آغاز عصر جدید دنبال می‌کند. دومین گزارش به دورهٔ پس از انقلاب کبیر فرانسه توجه دارد.

بنابر گزارش نخست دو چهره که بیش‌تر از همه در بارهٔ آن‌ها بحث شده است عبارتند از تامس مور به علت کتابی که به نام *اوتوپیا* [آرمانشهر] نوشت و توماس مونستر آناباپتیست. کارل کائوتسکی، پیش کسوت مارکسیسم آلمان (که غالباً او را «پاپ مارکسیسم» دانسته‌اند) کتابی به نام *تامس مور و آرمانشهر او*[1] نوشت تا این خاستگاه ویژه را نشان دهد. اخیراً این ادعا بارها تکرار شده است.(۱۰) جای آرمانی دیگر برای ظهور اندیشهٔ سوسیالیستی در همین دوره، جنگ داخلی انگلیس است. گروه‌هایی نظیر مساوات‌طلبان و دیگرها[2] نیز زمینهٔ مساعدی برای این تفسیر فراهم ساخته‌اند.(۱۱) مثلاً کریستوفر هیل در بارهٔ رهبر دیگرها می‌نویسد:

> وینستنلی از نظریهٔ مالکیت اشتراکی که در سده‌های نوزدهم و بیستم سوسیالیسم و کمونیسم را پیش نهاد نهایت استفاده را کرد... وینستنلی نکتهٔ اساسی اندیشهٔ سیاسی

---

1. Karl Kautsky, *Thomas More and his Utopia*.

۲. Diggers: پیروان نهضتی مذهبی و اقتصادی که در سال ۵۰-۱۶۴۹ در انگلستان ظهور کرد. دیگرها در آباد کردن اراضی بایر کوشش بسیار کردند و نام آنان به همین مناسبت است. ـ ویراستار.

مدرن را دریافت و آن این بود که: قدرت دولت به نظام مالکیت و مجموع ایده‌هایی که از این نظام حمایت می‌کنند بستگی دارد. او از این لحاظ که خواستار انقلابی بود که معضلات جامعه را جانشین رقابت سازد و اصرار داشت که آزادی سیاسی بدون برابری اقتصادی ناممکن است نیز جدید محسوب می‌شود.(۱۲)

ظاهراً، این‌گونه تحلیل مسائل نگران کننده‌ای پیش می‌آورد، چون در آن زمان هیچ مجموعه اعتقاداتی که شبیه به سوسیالیسم قرون نوزده و بیست باشد وجود نداشت. ممکن است استدلال شود که مفهوم پیش از پیدایش کلمه بوده است. با این حال، زمینه‌های کلامی و مذهبی و فرهنگی که عقاید دیگرها در آن پدیدار شد به کلی نسبت به این‌گونه گزارش‌ها جاهل بود. این خطرناک است که نگرانی‌ها و دلبستگی‌های کنونی خود را به گذشته وابندیم، که همان‌گونه که در فصل یکم گفته شد، ممکن است از لحاظ تاریخی ناهمزمان و گمراه کننده از آب در بیاید.

دومین گزارش به دورهٔ بلافاصله پس از انقلاب کبیر فرانسه توجه دارد. بعضی از دانشمندان در زمینهٔ تأثیر متقابل انقلاب صنعتی نیز به بررسی پرداخته‌اند.(۱۳) لیکتهایم در بارهٔ دههٔ ۱۷۹۰ می‌گوید: «تاریخ سوسیالیسم باید با انقلاب فرانسه آغاز شود، به این دلیل ساده که فرانسه گاهوارهٔ «سوسیالیسم تخیلی» و «کمونیسم تخیلی» بود... و هر دو جریان از شورش‌ها و آشوب‌های بزرگ سال‌های ۱۷۸۹ تا ۱۷۹۹ سرچشمه گرفتند.»(۱۴) انقلاب بوته آزمایش و کورهٔ حوادثی بود که سوسیالیسم، چه خود کلمهٔ سوسیالیسم و چه نهضت‌های اجتماعی که آگاهانه طرفدار این ایدئولوژی بودند، از آن سرچشمه گرفتند. ریشهٔ تمام این پدیده‌ها دورهٔ انقلاب و پس از انقلاب است. تلاش‌های شدید برای گسترش دموکراسی، حقوق، عدالت و برابری، از طریق اقدامات ریشه‌ای سیاسی و اجتماعی، گرچه به بهره‌گیری از تمام تأثیرات آن نینجامید، ولی امواج تکان‌دهنده و گسترده‌ای به سراسر اروپا فرستاد که طنین آن‌ها امروزه نیز وجود دارد.

انقلاب صنعتی نیز به طرق متعدد همانند کاتالیزوری عمل کرد از آن رو که رشد سرمایه‌داری و رشد و پختگی طبقهٔ کارگر شهری را تسهیل نمود، و به خصوص این که طبقه کارگر عضو حیاتی بسیاری از نهضت‌های سوسیالیستی را تشکیل داد. البته این نکتهٔ خاص، با توجه به برخی مفاهیم و عقایدی که بعدها مائوئیسم و فرانتس فانون مطرح کردند و نیروی بالقوهٔ انقلابی روستاییان کشاورز را یادآور شدند، بحث برانگیز است.(۱۵) سرمایه‌داری صنعتی همچنین تنش‌ها و کشمکش‌هایی ایجاد کرد که آماج

اصلی انتقاد سوسیالیستی قرار گرفتند. بیش‌تر سوسیالیست‌ها از همان آغاز سرمایه‌داری را مایهٔ نفرت و منشأ همه بی‌عدالتی‌ها و نابرابری‌ها می‌دانستند. سوسیالیست‌ها ضمن انتقاد از سرمایه‌داری و کوشش برای یافتن خط مشی‌های بدیلی برای آن، از زبان سنّتی رادیکال فرانسه استفاده می‌کردند که خواهان گسترش حق رأی همگانی دموکراتیک، حقوق اتحادیه‌های صنفی، اصلاحات پارلمانی و عدالت اجتماعی برای کارگران بود. همان طور که انقلابیون فرانسوی نشان داده بودند، این اندیشه‌ها می‌توانستند با استفاده از نهضت‌های توده‌ای به طور متقاعد کننده‌ای کامیاب باشند.

با این حال، گزارش فوق نافی این نکته نیست که بسیاری از اندیشه‌های کاربردی سوسیالیست‌ها، سرچشمه شان در سنّت‌های فکری گذشته و در بسیاری موارد مربوط به پیش از انقلاب بود. در واقع سوسیالیسم ایده‌های خود را از منابع گوناگونی اخذ کرده است: جمهوریخواهی مدنی، عقل‌گرایی عصر روشنگری، رمانتیک‌گرایی، صُور گوناگون ماده‌گرایی، مسیحیت (چه کاتولیک و چه پروتستان)، نظریه قانون طبیعی و حقوق طبیعی، فایده‌باوری، و اقتصاد سیاسی لیبرال. همهٔ این اندیشه‌ها و مکاتب پسزمینه‌ای برای نظریه‌پردازی سوسیالیستی به شمار می‌روند. عناصر گوناگونی از جنبش سوسیالیستی گرداگرد برخی از این سنّت‌های فکری در هم ادغام شده‌اند و بدین قرار، عقاید طرفداران آن‌ها به شیوه‌های متفاوتی ابراز می‌شود.

چنان که پیش از این گفته شد، نخستین نهضت‌های آگاهانه سوسیالیستی در دهه‌های ۱۸۲۰ و ۱۸۳۰ شروع به پیشرفت کردند. اوون‌گرایان، سن سیمون‌گرایان و فوریه‌گرایان یک رشته تحلیل‌ها و تفسیرهای منسجم در بارهٔ جامعه انتشار دادند. آن‌ها، و به خصوص اوون‌گرایان، با تعدادی از جنبش‌های دیگر طبقه کارگر نظیر چارتیست‌ها همفکری داشتند. سنّت رادیکال، چنان که در گروه‌هایی مانند چارتیست‌ها، اتحادیه‌های صنفی و نظایر آن ابراز می‌شد، غالباً با هدف‌های سوسیالیست‌ها گرچه به طور نامستقیم هم‌جهت بود. از دههٔ ۱۸۸۰ گفته‌ها و عقاید سوسیالیست‌ها وسیعاً به عنوان آمالِ طبقهٔ کارگر پذیرفته شد.

پس از وقفه‌ای کوتاه، از اواخر دههٔ ۱۸۴۰ تا اواخر دههٔ ۱۸۶۰ موج دیگری از پیشرفت‌های سوسیالیستی در اروپا شکل گرفت. در این دوره، سوسیالیسم تا دههٔ ۱۸۸۰ به تدریج پخته‌تر شد و به جنبش ایدئولوژیکی آگاهانه‌ای تبدیل گردید. جایگاه حیاتی مارکس در معبد سوسیالیستی تا حدی مرهون این واقعیت است که او ترکیب نیرومندی

از ایده‌ها و تبیین‌های متقاعد کننده در این لحظهٔ حساس تاریخی فراهم ساخت. به استثنای بریتانیا، زبان مارکسیستی تبدیل به زبان مباحثات بعدی سوسیالیستی اروپا شد. حزب سوسیال دموکرات آلمان (SPD) که مارکسیست بود تا سال ۱۹۱۴ تبدیل به نیروی چیره در سوسیالیسم اروپا شد و الگوی ایدئولوژیکی خود را بر سوسیالیست‌های فرانسوی در زمان حکومت ژول گد تحمیل کرد. این غلبه باعث شد که دورهٔ «بین‌الملل دوم» را «دورهٔ طلایی مارکسیسم» توصیف کنند.

با این حال، جهت‌گیری اکثر احزاب مارکسیستی در فرانسه، آلمان و اتریش که به امر جنگ در ۱۹۱۴ رأی دادند، به سرعت تمام معنا و مفهوم وحدت و همبستگی بین‌المللی [سوسیالیستی] را تضعیف کرد. بین‌الملل سوم [کمونیستی] که از کورهٔ جنگ ۱۹۱۸ ـ ۱۹۱۴ سربرآورد، تحت سلطهٔ بلشویک‌ها در اتحاد جماهیر شوروی بود. اکنون لنین چهرهٔ رهبری بود و مارکسیسم ـ لنینیسم تبدیل به راهنمای مرام رسمی شد. منتها از دههٔ ۱۹۳۰ نهضت دچار قطبی شدن بیش‌تری شد. مارکسیسم تجدیدنظرطلب که از آغاز دههٔ ۱۹۰۰ مانند غدهٔ چرکینی به حیات خود ادامه می‌داد دوباره در سراسر اروپا رونق گرفت. حزب سوسیال دموکرات آلمان به تدریج به سوی موضع تجدیدنظرطلبانه‌تر سوسیالیست دموکراتیک، به ویژه پس از ۱۹۴۵، حرکت کرد. سوسیالیسم بریتانیا به جریان اصلاح‌طلبی یکتا و غیرمتعارف خود ادامه داد. شکاف‌های عمیق‌تری در درون مارکسیسم پدید آمد که در عصر پس از ۱۹۴۵ در درون شکاف‌های جدید از نفس افتاد. تروتسکیسم، استالینیسم، لنینیسم، مارکسیسم تجدیدنظرطلب، مارکسیسم انسان دوست، مائوئیسم، مارکسیسم آفریقایی، مارکسیسم اگزیستانسیالیسم، کمونیسم اروپایی، مارکسیسم ساختارگرا، مارکسیسم فمینیست، و بسیاری از جریان‌های مارکسیستی دیگر شکل گرفتند. فهرستی اسکولاستیک از مارکسیسم‌های غالباً دشمن یکدیگر پدید آمده و پیشرفت کردند که هر یک داعیهٔ حقیقت را [ارتدوکسی] داشتند. جریان رودخانه از درون آبراهه‌های متعدد گل و لای گرفته به حرکت خود به سوی مصب رود ادامه می‌داد. سوسیالیسم به جا مانده که از دههٔ ۱۹۹۰ به تفکر مجدد در بارهٔ خود پرداخته است، ماهیتاً و تا حد گسترده‌ای اصلاح‌طلب، دموکراتیک و تجدیدنظرطلب شد. اگر آینده‌ای برای سوسیالیسم موجود باشد، مبتنی بر همین طرح خواهد بود.

ماهیت سوسیالیسم

نخستین نکته‌ای که باید قبلاً برای خوانندگان روشن شده باشد این است که چیز یگانه و یکتایی به نام سوسیالیسم وجود ندارد. بیش‌تر باید از سوسیالیسم‌هایی سخن گفت که اغلب با سایر ایدئولوژی‌ها تداخل دارند. هیچ دکترین خالصی وجود ندارد. در این مورد باید بسیار محتاط بود چون موضع مسلط مارکسیسم در تاریخ جنبش سوسیالیستی اغلب باعث شده است که سوسیالیسم را به دید مارکسیسم بنگرند. مارکسیسم سوسیالیسم حقیقی نیست، مارکسیسم یکی از گونه‌های جنس سوسیالیسم است. چه مارکسیست باشیم و چه نباشیم، آسان و بسیار آسان است که اصطلاح‌شناسی و مقولات مارکسیسم را چشم بسته و بدون فکر بپذیریم؛ برای مثال، تمایز سوسیالیسم تخیلی و سوسیالیسم علمی یا قائل شدن اهمیت برای طبقه در بحث سوسیالیسم. در واقع چنین مرزبندی‌های دقیقی در بحث سوسیالیسم وجود ندارد. تعریف‌های متعدد مفهومی و شیوه‌های گوناگونی برای فهم آن مطرح است. آیا باید سوسیالیسم‌ها را از طریق عقاید، ارزش‌ها یا راهبردهای سیاسی آن‌ها از هم باز شناخت؟ سوسیالیسم مجموعه‌ای غنی از عقاید رسمی و ارزش‌هایی است که مکاتب گوناگون به شیوه‌های متمایز تفسیر کرده‌اند.

شیوه‌های ممکن متعددی برای متمایز کردن صُور سوسیالیسم وجود دارد. مارکس و انگلس (و به ویژه انگلس) اولین کسانی بوده‌اند که انواع سوسیالیسم را دسته‌بندی کرده‌اند. یکی از نخستین دسته‌بندی‌ها بین سوسیالیسم علمی و انقلابی در مقابل سوسیالیسم تخیلی انجام گرفت. این تفکیک، صرفنظر از اساسی بودن یا نبودن آن، بسیاری از ادعاهای علمی آرمان گرایان و تخیل‌پردازان در درون خود مارکسیسم را نادیده می‌گیرد. شیوهٔ دیگر طبقه‌بندی سوسیالیسم از طریق راهبردهاست. شاید خالص‌ترین تقسیم‌بندی میان سنّت‌های انقلابی و اصلاح‌طلب باشد، گرچه ممکن است لزوماً تمایزهای ظریف درون هر مقوله را در نظر نگیرد. منظور ما تمایز دیدگاه‌های روزا لوگزامبورگ و لنین یا استالین و تروتسکی در بارهٔ انقلاب است که هر یک از دیگری متمایز است. افزون بر این، اگر سنخ شناسی دیگری را بپذیریم، یعنی تمایز سوسیالیسم‌های خودکامه‌گرا و آزادیخواه، آنگاه سوسیالیست‌های اصلاح‌طلب نظیر وبز را می‌توان «خودکامه‌گرای اصلاح‌طلب» دانست در حالی که روزا لوگزامبورگ یا به‌نحوی دیگر ویلهلم رایک و هربرت مارکوزه را باید «انقلابیون آزادیخواه» تلقی کرد. و.ه. گرین لیف دسته‌بندی متفاوتی را قبول دارد، یعنی سوسیالیسم اشتراکی سازمان

یافته در مقابل سوسیالیسم آزادیخواه.(۱۶) باز هم مسائل درهم و مختلطی پدیدار می‌شوند. برخی از طرفداران مالکیت اشتراکی نگران مسائل آزادیخواهانه بوده‌اند. همچنین هواداران نظام اشتراکی ممکن است آزادیخواه، انقلابی یا اصلاح‌طلب باشند. در مورد آزادیخواهی نیز مسائل مشابهی پیش می‌آید.

یکی از مهم‌ترین مسائل در این‌جا آن است که سوسیالیسم وارث تعدادی از سنّت‌های فکری و ارزش‌ها بوده است. نقش عقل‌گرایی عصر روشنگری از یک سو از صمیم قلب پذیرفته شده و از سوی دیگر انکار شده است. از یک سو، به ستایش شدید رشد صنعتی پرداخته‌اند و از سوی دیگر، مبلّغ و ستایشگر کمون‌های شبانی بوده‌اند. از ترقی و پیشرفت استقبال کرده‌اند و با آن نیز به مخالفت برخاسته‌اند. از وجود دولت بهره گرفته‌اند و در عین حال، آن را مورد حمله قرار داده‌اند. برخی نظریه‌پردازان، نومید از یافتن الگویی ثابت، در جستجوی بعضی مضامین هسته‌ای و کانونی بر آمده‌اند. ر. ن. برکی مثال خوبی از این گرایش است. او چهار ارزش را مشاهده می‌کند: مساوات‌خواهی، اخلاق‌گرایی، عقل‌گرایی و آزادیخواهی. این‌ها با دیدگاه بعضی از متفکران سوسیالیست هماهنگ و با بعضی دیگر ناهماهنگ است. اگر این عقاید را با هم ترکیب کنیم ناچار به دیدگاه‌های بسیار متمایزی می‌رسیم.(۱۷)

رهیافت خود من آن است تا بکوشم برخی مکاتب سوسیالیسم را بر حسب الگوی استدلالی یا رویکرد آن‌ها از هم تفکیک کنم. مکاتب خاص مطرح شده مقولات خشک و قاطعی نیستند. متفکران هر یک از این مقولات چه بسا دریافت‌های بسیار متمایزی در مورد برخی مسائل داشته باشند. سنخ شناسی بدان منظور است که بدون تمایل به ساده کردن مطلب، به سنّتی متفاوت، پیچیده و گونه گون معنا بخشد. تعدادی از استدلال‌ها و اعتقادات در درون این مکاتب نه تنها با سوسیالیسم‌های دیگر بلکه با سایر ایدئولوژی‌ها نیز تداخل دارند. مکاتب سوسیالیسم عبارتند از: سوسیالیسم تخیلی، سوسیالیسم انقلابی (مارکسیسم)، سوسیالیسم اصلاح‌طلب در مورد دولت، سوسیالیسم اخلاقی، سوسیالیسم گروهی کثرت‌گرا، و سوسیالیسم بازار.

سوسیالیسم تخیلی فقط مرحله‌ای ابتدایی برای رسیدن به مارکسیسم نیست. هر یک از سوسیالیست‌های تخیلی اولیه ـ سن سیمون (۱۸۲۵ـ۱۷۶۰)، شارل فوریه (۱۷۷۲ـ۱۸۳۷)، رابرت اوون (۱۸۵۸ـ۱۷۷۱) ـ در راه خود اشخاص جالب و برجسته‌ای بودند. سوسیالیسم تخیلی، که نقش مهمی در اندیشهٔ سوسیالیستی قرن بیستم داشته

است، می‌کوشید تا صُور ممکن زندگی اجتماعی را که با سرشت حقیقی بشریت سازگار باشد، از جمله حتی الگوی تولیدمثل، مقررات خانوادگی، و چگونگی تغذیه یا لباس پوشیدن اعضای جامعه را به صورتی فشرده و گاه حتی با جزئیات شرح دهد.[۱۸] این جامعهٔ ایده‌آل در هماهنگی با جهش‌های طبیعی سرشت انسان، می‌بایست شرایطی فراهم کند که موجودات انسانی کاملاً خرسند، راضی، شاد و شریف در آن به زندگی بپردازند. سوسیالیست‌های تخیلی ساخت‌های اجتماعی ایستایی را مشخص نمی‌کردند. جوامع آن‌ها جامعه‌هایی پویا و خلّاق بود که (به خصوص در مورد فوریه) امکان شکوفایی کامل انسان‌ها را فراهم می‌ساخت.[۱۹] این آرمانشهرها (فالانستر [یا جامعه اشتراکی] فوریه، هماهنگی نوین اوون، جامعهٔ صنعتی مدیریتی سن سیمون) در متن یک تحول تاریخی قرار می‌گرفت و مستلزم تغییرات رادیکالی در روابط اقتصادی و مالکیتی جوامع بود.[۲۰]

سوسیالیسم انقلابی بهتر از همه به واسطهٔ مکتب مارکسیسم بیان شده است. مارکسیسم نیرومندترین و استادانه‌ترین نظریه سوسیالیسم را طراحی کرد که بر اساس ترکیب انتقادیِ ماده‌گرایی عصر روشنگری، ایده‌آلیسم هگلی، اقتصاد سیاسی لیبرال و سوسیالیسم تخیلی استوار بود. جنبه ممتاز و اصلی مارکسیسم تفسیر نیرومند تاریخی آن از جامعه‌هاست. شرایط مادی و اقتصادی زندگی شالودهٔ کلیهٔ ساختارهای اجتماعی و سیاسی و نیز آگاهی بشری را تشکیل می‌دهد. مناسبات تولیدی زیربناهای واقعی هستند که روبناهای قانونی و سیاسی بر آن‌ها قرار دارد. دولت بازتاب مبارزهٔ طبقاتی ذاتی و درونی است که بر زیربنای اقتصادی جامعه استوار است. با تغییر شرایط مادی، مناسبات تولیدی و شیوهٔ مبادله، مناسبات طبقاتی و سیاسی نیز تغییر می‌کنند. سرانجام جامعه‌ها در روند توسعه و تکامل خود به شیوهٔ تولید سرمایه‌داری می‌رسند که شکل‌گیری طبقاتی در آن اولویت دارد و به برخورد میان پرولتاریا و سرمایه‌داران بورژوا می‌انجامد.

تقسیم‌بندی عمدهٔ فلسفی که بعدها در مکتب مارکسیسم رخ داد میان عقاید انسان‌دوستانه‌تر و داعیه‌های علمی بود. از گروه نخست می‌توان به آنتونیو گرامشی، کارل کورش و گئورک لوکاچ و نوشته‌های ایشان اشاره کرد و نیز کوشش‌هایی که در جهت واردکردن عنصر قوی‌تر استقلال انسان در نظریه اجتماعی و اقتصادی انجام گرفت. گروه دوم میراث ملال‌آورتر همان سوسیالیسم علمی است که از نوشته‌های بعدی انگلس و

کارل کائوتسکی سرچشمه می‌گیرد و در شکلی پوشیده‌تر به مارکسیسم ساختارگرای دههٔ ۱۹۶۰ و نوشته‌های لویی آلتوسر می‌انجامد. این نظریه مربوط به تطبیق قوانین ساختاری تکامل بر مارکسیسم است. در این نوع خاص مارکسیسم به خودمختاری یا فردیت انسان توجه اندکی شده است. در این‌جا از سوسیالیسم دولتی اصلاح‌طلب در حکم مقولهٔ گسترده‌تری استفاده شده است. کاربرد تصور کلی نظام مالکیت اشتراکی در حکم مترادف با سوسیالیسم، نشان دهندهٔ نیای مفهومی این اندیشه است. سوسیالیسم دولت اصلاح‌طلب در بر گیرندهٔ تجدیدنظرطلبی ادوارد برنشتاین، فابین‌ها (حداقل تعدادی از فابین‌های مهم)، حزب سوسیال دموکرات آلمان پس از ۱۹۴۵ و سوسیالیسم کراسلند بریتانیا از دههٔ ۱۹۵۰ است. همچنین ارتباط بسیار نزدیکی با سنّت لیبرالیسم اجتماعی دارد. جنبه‌های ویژهٔ این سوسیالیسم عبارت از موارد زیرند: اولاً این سوسیالیسم همیشه یا به مارکسیسم انتقاد داشته و آن را انکار می‌کرده است یا قصد تجدیدنظر در آن را داشته است؛ ثانیاً، همواره از دههٔ ۱۸۸۰ هوادار اصلاح تدریجی و قانونی دموکراتیک به عنوان راهی برای رسیدن به سوسیالیسم بوده است. سوسیالیسم هرگز نخواسته است پارلمان‌ها، احزاب رقیب یا دموکراسی پارلمانی را از میان بردارد. ثالثاً تقریباً پیوسته، نقشی برای بازار آزاد، و معمولاً در چارچوب اقتصادی مختلط، قائل بوده است. رابعاً انتقاد آن به سرمایه‌داری غالباً به صورت ابزاری بوده است. سرمایه‌داری در درجهٔ نخست بیش‌تر به صورت نظامی ناکارآمد و اسراف‌گر نگریسته شده تا نظامی نامشروع و غیراخلاقی. این بدان معنا نیست که در این مورد نگرانی اخلاقی وجود ندارد، بلکه تا حد سیری متمایز و تحت مقوله‌ای جداگانه مورد بحث قرار گرفته است. سرانجام و از همه مهم‌تر، سوسیالیسم طرفدار استفاده از دولت برای رسیدن به هدف‌های خود در زمینهٔ کارآمدتر شدن، برابری، عدالت اجتماعی و حقوق اجتماعی بوده است. سوسیالیسم دولت اصلاح‌طلب که از سال‌های بعد از ۱۹۴۵ از لحاظ عمل سیاسی برجستگی و آوازهٔ بیش‌تری یافت، رابطهٔ بسیار نزدیکی با دولت رفاه دارد که در سراسر اروپا توسعه یافته است.

سوسیالیسم اخلاقی وابستگی نزدیکی با سوسیالیسم دولت اصلاح‌طلب دارد. در واقع از بسیاری لحاظ مستقیماً با آن تداخل پیدا می‌کند گرچه دریافت آن از دولت غالباً متفاوت است. به علاوه، سوسیالیسم دولت اصلاح‌طلب غالباً از انگیزه‌های اخلاقی استفاده می‌کرد، اما معمولاً آن‌ها را در درجهٔ دوم اهمیت قرار می‌داد. خصلت ویژهٔ

سوسیالیسم اخلاقی تأکید آن بر بُعد اخلاقی است. سوسیالیسم نگران درست یا حقیقی بودن ارزش‌هاست. سرمایه‌داری از لحاظ اقتصادی ناکارآمد تلقی نمی‌شود، بلکه از لحاظ اخلاقی ناقص و نارساست. اصلاحات سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی به خودی خود کافی نیستند. ایجاد حقوق مادی برای رفاه، تأمین اجتماعی، مراقبت‌های بهداشتی و درمانی رایگان یا دریافت مقرری بی‌کاری سوسیالیسم اصیل را به وجود نمی‌آورند، بلکه تغییر اخلاقی خود شهروندان بر تغییر سیاسی اولویت دارد. عمل دولت می‌تواند از طریق آموزش و پرورش این تغییر اخلاقی را تسهیل کند، اما ضرورت سرنوشت‌سازی ندارد. آموزش و پرورش ممکن نیست اخلاق انسان‌ها را بسازد. سوسیالیست‌های مسیحی در بریتانیا، فرانسه و آلمان در سراسر سده‌های نوزدهم و بیستم به نحو گسترده‌ای این جهت‌گیری را داشته‌اند. در عین حال، این نگرشی است که به هواداران قرن بیستم «الهیات لیبرال» الهام می‌بخشد، گرچه دیدگاه‌های ایشان معمولاً ملغمه‌ای است از مارکسیسم بشردوستانه و اخلاق مسیحی. بسیاری از رهبران اولیه حزب کارگر [بریتانیا] نظیر کرهاردی، رابرت بلچفورد و ج. بروس گلازیر نیز دیدگاه‌هایی اخلاقی نسبت به سوسیالیسم داشته‌اند. اینان سوسیالیسم اخلاقی خود را از نویسنده‌هایی مانند راسکین، کارلایل، دیکنز و تورو اخذ کرده‌اند. این نظر در مورد بسیاری افراد نظیر ل. ت. هابهاوس در سنّت لیبرال اجتماعی نیز صادق است. در بریتانیای قرن بیستم ر. ه. تاونی احتمالاً مشهورترین نمایندهٔ این مکتب محسوب می‌شود. او با قاطعیت دولت را نهادی می‌دانست که کارکردهای اخلاقی دارد.(۲۱)

سوسیالیسم کثرت‌گرا به اشکال گوناگونی یافت می‌شود. من با کاربرد کلمهٔ «کثرت گرایی» لزوماً قصد القای معنای کثرت‌گرایی اخلاقی یا سیاسی را ندارم. به سخن دیگر، در این‌جا هیچ توهّمی در بارهٔ تسامح یا همزیستی بدیل‌های اخلاقی، سیاسی یا اقتصادی در میان نیست. اعتقادات در بارهٔ «کثرت‌گرایی اخلاقی» را به صُور اخلاقی در سوسیالیسم دولت اصلاح‌طلب نیز می‌توان یافت. برعکس، بسیاری از هواداران سوسیالیسم کثرت‌گرا نگرش‌های «کلی‌گرایانه‌ای» ارائه می‌کنند و هیچ بدیلی را به جای خود نمی‌پذیرند. در استفادهٔ من از واژه «کثرت‌گرا»، جنبهٔ ممتاز اساسی این است که دولت، به مثابهٔ ابزاری برای اِعمال سوسیالیسم یا افزایش آن شناخته نمی‌شود. سوسیالیسم فقط می‌تواند از سوی گروه‌های متعدد کارگران خود سازمان یافته تحقق یابد: انجمن‌های تولیدکنندگان که به تدریج کلیهٔ کارکردهای اداری و رفاهی خود را (که

قبلاً دولت متعهد بود) بر عهده گیرند. بنابراین، مقولهٔ سوسیالیسم کثرت‌گرا شامل سوسیالیست‌هایی است که هیچ مبادله یا معامله‌ای با دولت ندارند و ترجیح می‌دهند با تکیه بر کثرت انجمن‌های کارگری کار کنند. در این‌جا تداخل نیرومندی با برخی مکاتب آنارشی پیش می‌آید.

عجیب این‌جاست که نظیر این دیدگاه کثرت‌گرایانه در کمونیسم شورایی گرامشی نیز ارائه شده است. از این دیدگاه لنین نیز با اکراه در هنگام طرح شعار «همهٔ قدرت به دست شوراها» سود جست. مارکس ناخواسته از این دیدگاه در اظهارات خود در بارهٔ کمون پاریس (۱۸۷۱) در کتاب *جنگ داخلی در فرانسه* و هنگام هواداری از کمون‌های نامتمرکز حمایت کرده است.(۲۲) این دیدگاه با حرکت به سوی آستانهٔ آنارشیسم، تأیید و حمایت شدید نهضت سندیکایی و آنارشیستی ـ سندیکایی را جلب می‌کند. نظریه‌پردازانی مانند گوستاو لندوئر یا پیئر ژوزف پرودون نیز بر این دیدگاه صحه گذاشته‌اند؛ با وجود این، نظریه‌های کلی ایشان ظاهراً به دشواری قابل طبقه‌بندی است و با بی‌ثباتی میان سوسیالیسم کثرت‌گرا و آنارشیسم معلق است.(۲۳) بالاخره و مهم‌تر از همه، این دیدگاه بیان و جلوهٔ روشنی در نهضت سوسیالیستی صنفی بریتانیا می‌یابد که در عصر شاه ادوارد توسعه یافت. همچنین مشابهت‌های سستی با نهضت تعاونی و نهضت اتحادیه‌های کارگری در عصر پس از ۱۹۴۵ دارد. در دیدگاه کثرت‌گرا، دولت باید اِعمال قدرت بازار را جایگزین اِعمال قدرت دستگاه اداری دیوانسالارانهٔ متمرکز کند. بی‌گمان تمایزهای زیادی میان این کثرت‌گرایی‌ها وجود دارد. کمونیسم شورایی و سندیکالیسم دیدگاه‌های کلی‌نگری بودند که به انقلاب خشن باور داشتند و به شیوه‌های قانونی و اصلاح‌طلبانه اعتقاد نداشتند، در حالی که سوسیالیست‌های صنفی عمدتاً مخالف آن‌ها بودند. به رغم این تمایزهای مهم، آن‌ها در ضدیت با دولت به عنوان عامل تحقق‌بخش سوسیالیسم اشتراک عقیده داشتند و موافق فعالیت گروهی بودند.

سوسیالیسم طرفدار بازار پدیدهٔ بسیار جدیدی مربوط به دههٔ ۱۹۸۰ است، گرچه ردپاهایی از آن به گذشته باز می‌گردد و منابع خود را در مسلک مارکس می‌یابد.(۲۴) پیش‌فرض آن شکست سوسیالیسم دولت اصلاح‌طلب در قرن بیستم است. مهم‌ترین جنبهٔ ممتاز سوسیالیسم طرفدار بازار این مفهوم است که اقتصاد بازار می‌تواند ربطی به سرمایه‌داری نداشته باشد و از آن بگسلد. بسیاری از سوسیالیست‌های سایر مکاتب به هیچ وجه با این عقیده موافق نیستند. به نظر سوسیالیست‌های طرفدار بازار،

سرمایه‌داری ممکن است وجودش بدون بازار ناممکن باشد، اما بازارها می‌توانند بدون سرمایه‌داری نیز به حیات خود ادامه دهند؛ در واقع بازارها می‌توانند در خدمت هدف‌های سوسیالیستی قرار گیرند و برابری و رفاه و اخلاق را همراه با کاربری اقتصادی به ارمغان آورند. سوسیالیست‌های هوادار بازار به دولت بدگمان هستند و معتقدند که تصمیم‌سازی‌ها و تصمیم‌گیری‌های اقتصادی باید غیر متمرکزتر شود و راه را برای فعالیت بازار بگشاید. سوسیالیست‌های طرفدار بازار به آزادی نیز به عنوان ارزشی مورد غفلت قرار گرفته می‌نگرند. اما آزادی به قابلیت مؤثر انتخاب کردن نیاز دارد. بدین قرار، سوسیالیست‌های طرفدار بازار نگران ایجاد حداکثر امکان برای انتخاب هستند. چون بازارها به عنوان ابزاری تخصیصی پذیرفته شده‌اند، این بدان معنا نیست که نمی‌توان از برنامه‌ریزی‌های محدود با احتیاط استفاده کرد. برخی از ایشان نیز تا حدی حامی تعاونی‌های کارگری‌اند.(۲۵)

سرشت انسان

همواره تعمیم عرصه‌های ایدئولوژی امری دشوار است. با این حال، سوسیالیست‌ها معمولاً نظر خوش‌بینانه‌ای در بارهٔ تحول موجودات بشری دارند و تا حدی عقیدهٔ تکامل‌پذیری انسان را می‌پذیرند. موجودات انسانی می‌توانند رشد کنند و توانمندی اخلاقی خود را بهبود بخشند.(۲۶) سوسیالیست‌ها همچنین تمایل دارند که ریشه‌های طبیعت انسان را در زندگی اجتماعی ببینند. ما انسان‌ها فقط افراد تأثیرناپذیر غیر اجتماعی نیستیم، و جزئی از زندگی اجتماعی مشترک محسوب می‌شویم. شرایطی که در آن انسان‌ها تطور می‌یابند تا حد زیادی بستگی به منش و سرشت آن‌ها دارد. به عبارت دیگر، هم شرایط مادی و هم معنوی موجودات انسانی باید در متن جامعه ادراک شود. علاوه بر این، به نظر بسیاری از سوسیالیست‌ها، انسان‌ها قادر به خرد ورزیدن و تطوّر هستند. سوسیالیسم مانند لیبرالیسم و بر خلاف محافظه‌کاری، مسلکی است که به جهان‌وطنی گرایش بیش‌تری دارد. اعتقاد بر این است که تمام انسان‌ها می‌توانند صرفنظر از این‌که به چه کشور، طبقه، جنس و نژادی تعلق دارند، تطوّر پیدا کنند.

با وجود این اعتقادات رسمی مشترک در بارهٔ سرشت انسان، تمایز ظریف و اغلب متضادی نیز از لحاظ هستی‌شناسی در عقاید سوسیالیست‌ها دیده می‌شود. این‌گونه هستی‌شناسی‌ها در همهٔ انواع سوسیالیسم نمی‌گنجند بلکه آن را به مکاتب گوناگونی

تقسیم می‌کنند. در نوشته‌های برخی از سوسیالیست‌های تخیلی اولیه مانند رابرت اوون و سن سیمون، در استدلال‌های بسیاری از فابیان‌های اولیه، و نیز در «مارکسیسم علمی» موضع عقلانی عصر روشنگری در مورد بشریت دیده می‌شود. این هستی‌شناسی سنّت را رد می‌کند و اعتقاد دارد که سرشت انسان قابل دستکاری و تغییر و کنترل‌پذیر است؛ یا از نو احیا می‌شود یا از رهگذر عقل و اوضاع و احوال اصلاح می‌گردد. از این لحاظ سوسیالیسم دکترین مدرن عقلانیت محسوب می‌شود. اگر بتوان شرایط تطوّر انسان را نو کرد و بهبود بخشید، پس خصلت و منش انسان را نیز می‌توان از نو ساخت. ماتریالیسم تاریخی مارکس نمونه‌ای از این گرایش است. این ماتریالیسم به ما می‌گوید که انسان‌ها در شرایط و اوضاع و احوال مادی خاصی چگونه عمل خواهند کرد. اگر شرایط مادی تغییر کند، سرشت انسان نیز عوض خواهد شد.

از سوی دیگر، در هستی‌شناسی رمانتیک‌تر و انسان دوستانه‌تر اندیشهٔ سوسیالیستی اعتقاد نیرومندی به استقلال عمل افراد وجود دارد. انسان‌ها فقط تحت شرایط مادی نمی‌توانند از نو ساخته شوند. آن‌ها باید برای شناخت حقایق اخلاقی آموزش ببینند و متقاعد شوند. انسان‌ها مخلوقات سنّت نیز هستند. آن‌ها گذشته را دور نمی‌ریزند یا همیشه جویای نو کردن ریشه‌ای زندگی اجتماعی نیستند. افزون بر این، آن‌ها لزوماً پیشرفت را در توسعهٔ صنعتی سریع نمی‌دانند؛ در واقع در بعضی موارد عکس این است. سوسیالیسم‌هایی هستند که زندگی روستایی آرام را شکل آرمانی زندگی می‌دانند.(۲۷) انسان‌ها مخلوقات آفریننده‌ای هستند که می‌توانند از طریق کار اندیشمندانه به خود تعالی و کمال بخشند. ایده‌های آرتور پنتی و ویلیام موریس در مورد کار خلّاقه، اندیشه‌های سوسیالیست‌های اخلاقی در بارهٔ پیشرفت اخلاقی انسان‌ها، و آنتونیو گرامشی در بارهٔ مارکسیسم بشردوستانه، همگی جنبه‌های متمایز این هستی‌شناسی کلی به شمار می‌روند.

بحثی که ابهام سرشت انسان در سوسیالیسم را بیش‌تر آشکار می‌سازد، موضوع جاودانهٔ اخلاق و علم در سوسیالیسم است. بحث فقط به استدلال ساده‌ای میان دانش خردگرای مضر برای ارادهٔ آزاد و اخلاق پایان نمی‌پذیرد. سودای اخلاقی‌ای در اندیشهٔ تقریباً تمام سوسیالیست‌ها وجود دارد که با زبان نامفهوم علمی عمیقاً پیچیده و مبهم می‌شود.

زمینه‌های جهت‌گیری علمی سوسیالیسم، نخست مبتنی است بر طرح عصر

روشنگری برای توضیح واقعیت از طریق اصول عقلی و بنابراین، نفی هرگونه خرافات و غالباً سنّت؛ دومین زمینهٔ آن نیز ستایش علوم تجربی در اواخر قرن نوزدهم است. در سراسر قرن گذشته علوم طبیعی به طور فزاینده‌ای معادل با «حقیقت» پنداشته می‌شد. سوسیالیسم برای آن‌که حقیقی‌تر جلوه کند غالباً زبان علوم طبیعی را به کار می‌برد. زمینهٔ اصلی سوسیالیسم علمی را می‌توان در میان سوسیالیست‌های تخیلی جستجو کرد. آن‌ها سخت تحت تأثیر طرح جستجوی ساختار ذاتی و دقیق سرشت انسان بودند. اگر این ساختار قابل شناسایی و فهرست‌بندی بود، پس جامعه‌ها را نیز می‌شد بر اساس امیال سرشت انسانی به طور کامل طرح‌ریزی کرد. خوراک، فعالیت جنسی، لباس پوشیدن، معماری و حتی جزئی‌ترین امیال انسانی را می‌شد معین کرد و از پیش تدارک دید. ایدهٔ فوریه در بارهٔ امیال اساسی هر فرد که دقیقاً در *فالانستر* یا شهر آرمانی او توضیح داده شده است، نوعِ نمونه‌ای این فرایند است.(۲۸) همچنین تصادفی نیست که اوون‌گرایان نخستین کسانی بودند که اندیشهٔ علوم اجتماعی را در بریتانیا به میان مردم بردند و فراگیر کردند.(۲۹)

پویایی واقعی سوسیالیسم علمی مرهون مارکس و انگلس است. به ویژه انگلس با خلق آثاری پوزیتیویستی به صورت عامه فهم در کتاب‌هایی مانند *سوسیالیسم تخیلی و سوسیالیسم علمی*[1]، *آنتی دورینگ*[2] و *دیالکتیک طبیعت*[3] گام‌های مهمی در این راه برداشت.(۳۰) کتاب *آنتی دورینگ* به خصوص در ایجاد این دیدگاه علمی بسیار مؤثر بود. دقیقاً قابل پرسش است که این راه چگونه از طریق مارکس هموار شد. تطبیق ماتریالیسم توسط مارکس محتاطانه‌تر و ظریف‌تر از انگلس بود. تا جایی که معلوم است، مارکس هرگز در تطبیق دیالکتیک بر طبیعت پیشقدم نشده بود. انگلس لحنی به کار می‌برد که گویی این رشته‌ای از سوسیالیسم مارکسیستی است و به طور کلی با تحول دانش سازگاری دارد. چنان‌که خود در سر مزار مارکس گفته است: «همان طور که داروین قانون تکامل طبیعت ارگانیک [آلی] را کشف کرد، مارکس نیز قانون تکامل تاریخ بشر را کشف نمود.»(۳۱) این خط فکری نه تنها از سوی مارکسیست‌های آلمانی مانند کائوتسکی و ببل کاملاً تعقیب شد، بلکه پلخانف مارکسیست روسی در کتاب *ماتریالیسم مبارز*[4]، لنین در

1. *Socialism Utopian and Scientific*.
2. *Anti - Dühring*
3. *Dialectics of Nature*.
4. Plekhanov, *Materialism Militant*.

کتاب *ماتریالیسم و آمپریوکریتیسیزم*[1] و بعدها بوخارین و استالین نیز همین راه را پیمودند.(۳۲) بسیاری اشخاص مارکس را از دریچهٔ دید انگلس نگریسته‌اند. از این دیدگاه، انسان‌ها مخلوقاتی مادی بودند که «قوانین دیالکتیکی» حاکم بر طبیعت و جامعه بر سرنوشت آن‌ها اثر می‌گذاشت. فرد از طریق طبقه‌ای که نقش او را در روند تولید تعیین می‌نمود قابل شناسایی بود. زیربنای مادّی جامعه تعیین کنندهٔ روبنای اندیشه انسانی بود.

همین عقیده بود که تبدیل به برنامهٔ رسمی حزب سوسیال دموکرات آلمان شد که در سال ۱۸۹۱ در شهر ارفورت به تصویب رسید و بعدها به نام برنامهٔ ارفورت معروف شد.(۳۳) و نیز همین عقیده بود که از سوی ادوارد برنشتاین تجدیدنظرطلب تکذیب شد. در روزگار ما ادعاهای سوسیالیسم علمی با شکاکیت فراوان نگریسته می‌شود.

مارکسیست‌ها یگانه سوسیالیست‌هایی نبودند که از تصور کلی دانش سود جستند. بسیاری از فابیان‌های اولیه در بریتانیا «از اعتقاد به امکان، و در واقع ضرورت، اصلاحات عقلانی و علمی و اداری الهام گرفته بودند.»(۳۴) به نظر «وب»های فابیان، سوسیالیسم خوب آن بود که مبتنی بر علم اجتماع باشد. علوم اجتماعی روند پژوهش تجربی سیستماتیک دقیقی بود.(۳۵) وب‌ها شکیبایی اندکی نسبت به سخن گفتن از علم اخلاق یا ارزش‌های سوسیالیستی از خود نشان می‌دادند. زبان آن‌ها تحت تأثیر و نفوذ داروین‌گرایی اجتماعی (در مورد بئاتریس وب احتمالاً متأثر از هربرت اسپنسر)، به‌نژادی [eugenics]، عقل‌گرایی اگوست کنت، اقتصاد سیاسی نئوکلاسیک و فایده‌باوری رادیکال بود.(۳۶)

یکی از رساله‌های اوّلیه فابیان ـ *واقعیت‌هایی برای سوسیالیست‌ها*[2] ـ روند کلی اندیشه را برای بسیاری از سوسیالیست‌ها در بریتانیا تعیین کرد. در این رساله با اطمینان آمده بود که «هیچ شخص منطقی و عاقل که واقعیت‌ها را بشناسد نمی‌تواند در سوسیالیست شدن تردید و کوتاهی کند.»(۳۷) اجتناب‌ناپذیر بودن علمی سوسیالیسم بر سطح تجربی بنا شده بود. پیشرفت از طریق سوسیالیسم با علوم اجتماعی تجربی آشکار می‌شد. شکاکان با انبوه جزئیات واقعی در بارهٔ کارآمدی و مقرون به صرفه بودن سوسیالیسم و ناکارآمدی سرمایه‌داری مستأصل شده بودند. در این مورد، سوسیالیسم به معنای سیاست کنترل‌های منطقی و سیستم‌های بایگانی خوب بود. این کارآمدی نه

1. Lenin, *Materialism and Empirio - Crirticism*.

2. *Facts for Socialists*.

تنها شامل نخبگانی می‌شد که متخصص علوم اجتماعی شده و امور را با برنامه‌های دقیق کنترل می‌کردند، بلکه در نهایت کنترل پرورش در اردوگاه‌های کار برای کاهلان را نیز دربر می‌گرفت. علم کنونی از این دیدگاه تا چه اندازه راه را برای تردید می‌گشاید. هیچ یک از فابیان‌های عمده از لحاظ علمی آموزش‌دیده و حتی کاملاً باسواد محسوب نمی‌شدند. کلمهٔ علم (گرچه ریشه‌های نیرومندی در علم اقتصاد داشت) بیش‌تر واژه‌ای مربوط به تأیید و موافقت بود. چنان که دانشمندی می‌گوید: «منظور از تکرار دائمی [کلمه علم] اطمینان بخشیدن بود.»(۳۸)

پیش‌بینی می‌شد که سرمایه‌داری دچار از هم فروپاشی اجتناب‌ناپذیر شود، سقوطی که یا مبتنی بر تنش‌های طبقاتی درونی آن بود یا، به نظر فابیان‌ها، به ناکارایی و تضعیف کامل آن می‌انجامید. جایی که تمایز روشنی میان مارکسیسم و فابیان‌ها وجود دارد، موضوع توزیع است. فابیان‌ها به طور کلی هیچ‌گونه مفهوم جبر تاریخ را قبول نداشتند، یعنی این‌که همه چیز به مرحلهٔ تاریخی اقتصاد و شیوهٔ تولید آن بستگی داشته باشد. آن‌ها به اقدام دولت و توزیع منابع اعتقاد داشتند، نه لزوماً بر زمینه‌های اخلاقی بلکه بر زمینه کارایی ملی و اقتصادی. از سوی دیگر، مارکسیست‌ها برای توزیع از سوی دولت اهمیت و ارزش چندانی قائل نبودند. تا سال ۱۹۱۴، تحت تأثیر انگلس، نظریهٔ عامیانهٔ مارکسیستی پیوسته معتقد بود دولت زاییدهٔ منافع طبقاتی است و هرگز نخواهد توانست به عدالت اجتماعی دست یابد.

با این حال، از لحاظ نکتهٔ فوق، حکم یا داوری سایر مکاتب سوسیالیستی اهمیت فوق‌العاده‌ای داشت. از دید بسیاری از سوسیالیست‌ها مخالفتشان با سرمایه‌داری به دلیل غیر اخلاقی بودن آن بود. عجیب آن است که این موضع اخلاقی در سوسیالیست‌های تخیلی اوّلیه مانند اوون و سن سیمون همراه با عقل‌گرایی عصر روشنگری در نزد آن‌ها نیز دیده می‌شود. سن سیمون و اوون اعتقاد مسیحی نداشتند اما آخرین کتاب سن سیمون به نام مسیحیت جدید[1] که از سوی مکتب سن سیمون به عنوان مسلکی شبه‌مذهبی تلقی می‌شد، و پیش‌بینی غیب‌گویانه بعدی اوون همگی طنین نوعی پیش‌گویی در بارهٔ عصر طلایی معنوی آینده را داشتند.(۳۹) فوریه نیز نقش خود را بسیار عظیم و پیامبرگونه می‌پنداشت. سوسیالیست‌های تخیلی در بارهٔ سرمایه‌داری و اقتصاد

1. Saint - Simon, *The New Christainity*.

سیاسی لیبرال پیوسته با لحن عدم تأیید شدید اخلاقی سخن می‌گفتند.(۴۰) این مضمون را با بیانی نیرومند می‌توان در کارهای میانهٔ سدهٔ نوزدهم سوسیالیست‌های مسیحی نظیر چارلز کینگزلی یافت که معتقد به پیوند شدید مسیحیت و سوسیالیسم بودند. همچنین نظیر آن در نزد هواداران الهیات لیبرال در قرن بیستم یافت می‌شود.

این دیدگاه در جنبهٔ دیگری از مارکسیسم، یعنی نوشته‌های فلسفی دوران جوانی مارکس، نیز بازتاب یافته است. به خصوص کتاب دستنوشته‌های *اقتصادی و فلسفی*[1] که در دههٔ ۱۹۲۰ کشف شد جنبهٔ دیگری از عقاید مارکس را آشکار می‌سازد. یعنی جنبه‌ای که نگران استقلال انسان و ارادهٔ آزاد اوست.(۴۱) در این نوشته‌های اولیه، «باخودبیگانگی» یک مُعضل اخلاقی و فلسفی است و فقط ذاتی نظام سرمایه‌داری تلقی نمی‌شود. تاریخ فقط به قوانین سخت عینی بستگی ندارد، بلکه به تمایلات آزاد و نجات انسان‌ها از «باخودبیگانگی» معنوی نیز بستگی دارد. آگاهی و اعتقادات اخلاقی نقش تعیین کننده‌ای در امور انسانی دارند. این جریان کلی اندیشه در قرن بیستم با آثار نویسندگانی مانند گرامشی، مارکوزه، لوکاچ، کورش و مکتب فرانکفورت دنبال شد.(۴۲) در سال‌های اخیر تعدادی از نظریه‌پردازان اجتماعی نظیر آگنس هلر و فرِنک فهر نیز آن را مجدداً بررسی کردند. این نویسندگان، به عنوان مریدان فکری لوکاچ، می‌کوشند مضامین خودمختاری انسان و اخلاق را با نظریهٔ مارکسیستی سازگار کنند.

موضوعات اخلاق و خودمختاری و استقلال انسان در بحث‌های تجدیدنظرطلبی [مارکسیستی] نیز راه یافته‌اند. ادوارد برنشتاین، یکی از شخصیت‌های مهم حزب سوسیال دموکرات آلمان تا قبل از اخراج خود، اعتقاد داشت که سوسیالیسم باید بر اساس زمینه‌های اخلاقی بنا شود و از کانت به عنوان آموزگار خود نقل قول می‌کرد.(۴۳) این مضمون در نزد فابیان‌ها نیز وجود دارد. نویسندگانی مانند سیدنی اولیویه و سیدنی بال، برخلاف وب‌ها، عقیده خود را بر اساس اخلاق سوسیالیستی استوار کرده‌اند.(۴۴) موضع آن‌ها نزدیکی بسیاری با دسته‌بندی لیبرال اجتماعی نظیر ل. ت. هابهاوس دارد.

گرایش اخلاقی و مذهبی در سوسیالیسم بریتانیایی نیز گرایش برجسته‌ای محسوب می‌شود. برخی مفسران خاستگاه آن را سیمای برجستهٔ فرهنگ سیاسی بریتانیا طی قرن‌های متمادی دانسته‌اند.(۴۵) از اواخر سدهٔ نوزدهم هم ویلیام موریس و هم

1. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*.

بلفورت باکس سوسیالیسم را نظم اخلاقی در جامعه می‌دانستند. همچنین بیش‌تر رهبران اولیه حزب کارگر بریتانیا از جمله کر هاردی، پیوسته از سوسیالیسم خود با زبانی مذهبی سخن می‌گفتند. چنان که یکی از مفسران گفته است، در دههٔ ۱۸۸۰ «اعتقاد یافتن و گرویدن به سوسیالیسم غالباً به شکل احساسات شدید تجربه مذهبی بود.»[۴۶] ر. ه. تاونی که به گفتهٔ تونی رایت «بیان کنندهٔ اندیشهٔ یک نسل کامل سوسیالیست‌های بریتانیایی بود» روشن‌ترین نمونهٔ این مضمون اخلاقی و مذهبی است.[۴۷] حملهٔ او به سرمایه‌داری و جامعهٔ مال‌اندوز به دلیل ماهیت غیراخلاقی و غیرمسیحی آن بود. سرمایه‌داری هم به گناه آلوده است و هم گرایش‌های غیراخلاقی در شهروندان را تشویق می‌کند.[۴۸] در واقع تاونی تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید مسیحی اصیل و واقعی باید سوسیالیست باشد. وظیفهٔ جامعهٔ سوسیالیستی ایجاد نظم صحیح و استقرار ارزش‌های مسیحی است که به طور خودکار منکر نقشی برای سرمایه‌داری است. پیشرفت مادی بیش از هر چیز مستلزم پیشرفت اخلاقی و تحول اجتماعی شخصیت انسانی است.

از این دیدگاه، این انسان‌ها هستند که نظم اخلاقی یا غیراخلاقی خود را شکل می‌دهند. آن‌ها آزادانه تاریخ را می‌سازند. انتقاد اصلی این اخلاقیون به سوسیالیسم علمی فقط به ادعاهای علمی آن نبود بلکه متوجه انکار آن در بارهٔ انگیزهٔ اصلی نقد سوسیالیستی، یعنی اخلاق، بود. سوسیالیست‌های به اصطلاح علمی نقش ناچیزی برای گزینش اخلاقی و نقد اخلاقی قائل بودند. جبرگرایی آن‌ها شالودهٔ خود سوسیالیسم را ویران می‌کرد. از دیدگاه سوسیالیسم علمی، یک سوسیالیست نمی‌تواند در پی ارزش‌هایی مانند حقوق اجتماعی، عدالت اجتماعی یا برابری باشد، چون سوسیالیسم بنا به تعریف آن‌ها، به هیچ وجه در بارهٔ ارزش‌ها نیست. از دیدگاه سوسیالیسم علمی بحث بعدی این فصل می‌بایست بیهوده تلقی شود. به نظر بسیاری از مارکسیست‌ها، ارزش‌ها و اخلاق توهّمات بورژوایی هستند.

حتی مارکسیست‌هایی نظیر گرامشی با محکوم کردن «اقتصادگرایی»، و حتی مهم‌تر، در درون جریان فکری مکتب فرانکفورت، از این جبرگرایی خشک انتقاد کردند. مُعضل جهت‌گیری اخلاقی (غیر از خطر اختلاف نظرهای جنجالی اخلاقی) وجود اعتقادات اخلاقی بسیار گوناگون است که ویژگی اساسی نقدهای سوسیالیستی را تشکیل می‌دهد. نظریه‌های مسیحی، کانتی، فایده‌باوری، ایده‌آلیسم هگلی، قانون طبیعی و حقوق طبیعی و بسیاری دیگر شالوده‌های اخلاق سوسیالیستی را تشکیل داده‌اند. این گوناگونی

اعتقادات غالباً مخالف و دشمن یکدیگر، داعیهٔ سوسیالیسم را در دارا بودن موضع عینی اخلاقی تضعیف می‌کند.

سایر دیدگاه‌های مربوط که با مسائل طبیعت انسان و اخلاق در سوسیالیسم پیوند دارند، ارزش‌های موجود در تعاون، دوستی، انجمن، برادری و اجتماع هستند.(۴۹) هستهٔ نیرومند اعتقادی از سوسیالیست‌های تخیلی گرفته تا سوسیالیسم قرن بیستم وجود دارد و آن این است که انسان‌ها مخلوقاتی هستند که با هم تعاون و همکاری دارند. جامعه از لحاظ هستی‌شناسی مقدم بر فرد است. به علاوه، تعاون و جماعت ارزش‌های برتری از فردگرایی و خودخواهی‌اند. فردگرایی بر جدا بودن و رقابت دلالت دارد. سوسیالیست‌ها غالباً گفته‌اند که ما همگی جزئی از یکدیگریم. این ایده را حتی در شکل ملایم و نرم‌تر شدهٔ مارکسیسم نیز می‌توان یافت. معنای دیگر در بارهٔ «سوسیال» یا «اجتماع»، اشتراک داشتن، همکاری متقابل و سهیم بودن در مسائل یکدیگر است. این نکته را می‌توان در اولین اتحادیه‌های صنفی، انجمن‌های دوستی و انجمن‌های تعاونی مشاهده کرد. به رغم الزام به همکاری متقابل، روشن است که سوسیالیسم در مراحل آغازین خود که اجتماع و جماعت به معنای وضع نامتمرکز بدون ملیت بوده است، مستقیماً معنای عضویت در اجتماع اشتراکی را داشته است. بعدها در قرن نوزدهم، بسیاری از سوسیالیست‌های اصلاح‌طلب و سوسیالیست‌های مارکسیست برعکس تمایل داشتند که برای رسیدن به هدف‌های مشترک خود از طریق سیاست رفاه اجتماعی، به دستگاه دولتی تکیه کنند. با وجود این، گرایش اشتراکی، چنان که در گروه‌هایی نظیر سوسیالیست‌های صنفی یافت می‌شود، بی‌گمان در قرن بیستم نیز وجود دارد. این گرایش هنوز در نوشته‌های افراد «چپ جدید» مانند ریموند ویلیامز ارزشی نیرومند محسوب می‌شود.(۵۰)

در سوسیالیسم معانی جماعت و تعاون هم قوی و هم ضعیف است. قوی‌ترین معنای جماعت که معمولاً پیش‌فرضی برای اعتقادی عینی‌تر است، مبتنی بر وفاق اخلاقی یا مذهبی است. اعتقاد به خرد جمعی، باورهای مذهبی یا اخلاقی جمعی، یا به معنای محدودتر کلمه، آنچه جُرج اُرول اعتقاد جمعی به نزاکت و ضوابط اخلاقی انسان‌ها می‌نامد، بر بیش‌تر نوشته‌های سوسیالیستی سایه افکنده است.(۵۱) نوع جامعه‌ای که پیش‌بینی می‌شود، همگن و مبتنی بر وفاق است. این برداشت، گرچه به طور سطحی جذابیت دارد، دشوار است که در یک سناریوی صنعتی با تحرک سریع اجتماعی،

سیاسی و اقتصادی آن تأیید شود. بسیاری از سوسیالیست‌های قرن بیستم، در مقابل مسئلهٔ صنعتی شدن، به تأمل و تعمق ضعیف‌تر و صوری‌تری از لحاظ فهم جماعت و جامعهٔ مبتنی بر احترام متقابل شهروندان پرداخته‌اند.(۵۲) این گرایش را می‌توان به طور روشن‌تر در سوسیالیسم دولت اصلاح‌طلب و بیانات اخیر سوسیالیسم طرفدار بازار دید. عاملی که در این ضعیف‌تر شدن معنای جماعت سهم داشته است، این ادراک است که هواداری شدید از جامعهٔ اشتراکی می‌تواند یا به نحوی احمقانه ناشی از حسرت گذشته باشد یا امری ارتجاعی. باید گفت که در سراسر قرون نوزده و بیست تعدادی از نویسندگان محافظه‌کار و فاشیست با شور زیاد به ارزش جماعات سنّتی متوسل شده‌اند.(۵۳)

مساوات و آزادی

بسیاری از مفسران سوسیالیسم برابری را ارزش اساسی سوسیالیستی دانسته‌اند. گفته شده است که تمام سوسیالیست‌ها باید پیش از هر چیز و بیش از هر چیز مساوات‌طلب باشند، در حالی که برعکس از آزادی ذکری به میان نیامده است. بسیاری از منتقدان سوسیالیسم در این زمینه بارها بر تقسیم میان برابری و آزادی تأکید کرده‌اند. گفته شده است که حمایت از برابری به معنای انکار امکان آزادی است. بنابراین، حمایت از آزادی نیز به معنای انکار امکان برابری است. بدین قرار گفته‌اند که سوسیالیست‌ها نمی‌توانند هوادار آزادی باشند.

بی‌گمان مساوات ارزش حیاتی سوسیالیستی است، اما در این‌جا بسیاری از پرسش‌ها بی‌پاسخ می‌مانند، آیا همهٔ سوسیالیست‌ها به مساوات اعتقاد دارند؟ به علاوه آیا همهٔ سوسیالیست‌ها از مفهوم مساوات برداشتی واحد دارند؟ و بالاخره آیا مساوات خود به خود در تضاد با آزادی قرار دارد؟ به عبارت دیگر، آیا مفهوم سوسیالیستی از آزادی که در تضاد با برابری نباشد می‌تواند وجود داشته باشد؟

سوء تفاهمی عمومی در این اعتقاد وجود دارد که همهٔ سوسیالیست‌ها هوادار ارزش برابری‌اند. نخست این‌که همه چیز به این امر بستگی دارد که در بارهٔ چه معنایی از مساوات بحث شود. افزون بر این، ارزشی یگانه که همهٔ سوسیالیست‌های تخیلی در بارهٔ آن توافق داشته باشند وجود ندارد. فوریه ایده‌های مساوات‌طلبانه را سم می‌دانست. وی می‌پذیرفت که در اتوپیای سوسیالیستی نظم‌های سلسله‌مراتبی و نابرابری در توانایی‌ها

و استعدادها، ثروت و موقعیت وجود داشته باشد. فوریه تضمین می‌کرد که در اتوپیای او ثروتمند می‌تواند به تحصیل ثروت و نگهداری آن بپردازد. سن سیمون نیز عقایدی مشابه با فوریه داشت ولی البته نه به خشکی او. سن سیمون معتقد بود که نظم‌های گوناگون جامعه باید حفظ شود. با توجه به این‌که در اتوپیای هر دو متفکر وجود بانکداران و کارگزاران مالی پیش‌بینی شده است، به سختی می‌توانسته‌اند میل حملهٔ شدید به این امتیازات را داشته باشند.

مارکس نیز از دیدگاهی متمایز به اعتقادات مساوات‌طلبانه انتقاد داشت و آن‌ها را داعیه‌ها و استدلال‌های دستوری نظریه‌پردازان بورژوازی لیبرال می‌دانست. به قول آلن وود، مارکس طرفدار آن نبود که برابری فی‌نفسه چیز خوبی است.(۵۴) جامعهٔ نهایی کمونیستی باید مبتنی بر مساوات باشد، اما به نظر مارکس خیال‌پردازی در بارهٔ این‌گونه چیزها بیهوده بود. فقط آگاهی از شرایط اقتصادی مفروض که به صُور زندگی صورت می‌دهد ممکن است نوع آن جامعه را به ما نشان دهد و ما از این امر اطلاعی نداریم. در استدلال اخیر جنبه‌ای از میراث علمی مارکس دیده می‌شود. مارکس، صرفنظر از این نکته، گاهی به درون تخیلاتی در بارهٔ برابری و عدالت می‌لغزد، گرچه اطلاع سیستماتیک اندکی در بارهٔ اعتقادات مساوات‌طلبانه‌ای که او شاید داشته یا نداشته است در اختیار داریم.

مضمونی مشترک در بارهٔ مساوات در سوسیالیسم، از جمله مارکسیسم، طرد گستردهٔ مفهوم دقیق و لغوی و خشک برابری واقعی است که به یکی از پر استفاده‌ترین و اسطوره‌های ملال‌آور مربوط به سوسیالیسم تبدیل شده است.(۵۵) نزدیک‌ترین کسانی که از این مفهوم خشک برابری استفاده کرده‌اند، گراکوس بابوف و کابه هستند که دیدگاه‌های کمونیستی افراطی داشته‌اند. بخش اعظم سنّت سوسیالیستی این مفاهیم را پوچ می‌دانند. برابری واقعی خشک چیزی نیست جز مترسکی که ایدئولوژی‌های رقیب عَلَم کرده‌اند. یگانه استثنای خفیف بر آن، ادعای مطرح شدهٔ بعضی از سوسیالیست‌ها به خصوص در نظریه‌های در بارهٔ دولت رفاه آمده است که «نیاز» می‌تواند در جامعه یک اصل مساوات‌جویانه تجربی برای توزیع باشد. توضیح روشن مفهوم «نیاز» دشوار است و مشکلات ذاتی متعددی دارد.(۵۶) با وجود این مشکلات، «نیاز» هنوز جایگاه بسیار کوچکی را در معنای برابری واقعی محض دارد، و نمونهٔ آن برخی انتقادهایی است که به

سوسیالیسم می‌شود. پاسخ به نیاز نیز مستلزم رفتار برابر کلی نیست، چنان که غالباً به‌طور تلویحی در ایدهٔ برابری خشک به آن اشاره شده است.

پرسش دیگر آن است که آیا سوسیالیست‌ها به مفهوم واحدی از مساوات عقیده دارند. پاسخ به این پرسش تقریباً باید منفی باشد. ما در این‌جا برای روشن کردن پیچیدگی این پرسش نکات متعددی را باید روشن کنیم. نخست این‌که مساوات به عنوان یک ارزش با هرگونه تأکید لفظی یا واقعی در بارهٔ مساوات انسانی فرق دارد. دوم این‌که، توجیهات گوناگون ارزش مساوات باید تحلیل شود. سوم این‌که «مساوات به عنوان هدف» باید متمایز از «برابری به عنوان شرط» در نظر گرفته شود. و آخر آن‌که، هدف‌های وصول به برابری نباید با هدف‌های مساوات با هم آمیخته شوند.

اولاً، بر خلاف ادعای برخی منتقدان، سوسیالیست‌ها به استثنای افرادی نادر هوادار این عقیده‌اند که برابری چیزی است که «باید» تعقیب شود. این مفهومی تجربی یا واقعی نیست (بجز ادعاهایی که برای نیاز مطرح شده است). سوسیالیست‌ها معتقد نیستند که انسان‌ها از لحاظ استعدادهای جسمانی یا ذهنی مساوی هستند یا ممکن است باشند. برعکس، عقیده دارند که صرفنظر از تمایزهای طبیعی از لحاظ نژاد، جنسیت، استعداد یا طبقه، صفات اخلاقاً ارزشمندی وجود دارند که باید ما را به رفتار برابر با افراد هدایت کنند. با وجود این، برای حرکت به سوی نکتهٔ دوم، توجیهات اخلاقی برای چنین برابری به طور قابل توجهی متمایز است. معمولی‌ترین آن‌ها اعتقاد فابیان‌هاست که برابری بیش‌تر به کارایی بیش‌تر منجر می‌شود. برابری در این معنا ارزشی ابزاری است، گرچه همهٔ فابیان‌ها این چنین تحت تأثیر مساوات، حتی در این معنای حداقل، نیستند.(۵۷) بیش‌تر توجیهات مساوات یا شامل جنبه‌های منفی است، یعنی پرسش در مورد پذیرش نابرابری، یا شامل مطرح کردن مثبت‌تر عقل برای رفتار برابر.

در جنبهٔ مثبت، یعنی توجیه برابری ذاتی، سوسیالیست‌های مسیحی مانند تاونی و نظایر او، بر اندیشهٔ یهودی ـ مسیحی برابری ارواح در پیشگاه خداوند تأکید کرده‌اند.(۵۸) بسیاری از سوسیالیست‌های اخلاقی از عقاید ایده‌آلیستی، حقوق طبیعی، عقاید کانت و فایده‌باوری، به ویژه دو عقیدهٔ اخیر، سود جسته‌اند. بر اساس این دو عقیدهٔ فوق، مساوات نخست مبتنی بر این پیش فرض است که هر فرد چون صاحب ارادهٔ عاقلانه‌ای است که ارزش برابر دارد و مستلزم احترام برابر است باید برابر تلقی شود؛ و دوم مبتنی

بر این پیش فرض که هر فرد توانایی ارضای منافع خود و دستیابی به خوشبختی را دارد و بنابراین، شایستهٔ آن است که از هر دو لحاظ برابر تلقی شود.[۵۹]

سومین مضمون آن است که مساوات به عنوان هدف یا نتیجه باید از مساوات به عنوان شرط متمایز دانسته شود. سوسیالیسم سهم بسیاری در رسیدن به هدف مساوات در جامعه داشته است. نتایج تلاش‌های انسان نباید به نابرابری بینجامد. سوسیالیسم همچنین طرفدار این اندیشه است که مساوات را می‌توان شرط یا فرصتی برای تکامل و پیشرفت موجودات انسانی دانست، و این همان چیزی است که اکنون گاه به عنوان «دروازهٔ ورودی» مساوات تلقی می‌شود. بدون حداقل شرایط اساسی آموزشی و پرورشی، تندرستی و رفاه به عنوان نقطهٔ آغاز، افراد نمی‌توانند استعدادها و توان‌های بالقوهٔ خود را پرورش دهند. نتایج اجتماعی و اقتصادی حاصل از این نقطهٔ شروع اصلی، می‌تواند سطوح معتدل نابرابری را در پی داشته باشد. این مفهوم و برداشت از مساوات با آزادی سازگارتر است تا با «برابری به عنوان یک هدف.»[۶۰]

سرانجام *ابزار* دستیابی به مساوات نباید با توجیهات هدف‌ها یا شرایط برابری درهم آمیخته شود. از آن‌جا که ملی کردن در (بریتانیا) یا اقتصاد دستوری (در اتحاد شوروی سابق) به معنای سوسیالیسم گرفته می‌شد، گاه فرض بر این گذاشته می‌شد که همه سوسیالیست‌های مساوات‌طلب جویای توجیه این ابزار خاص هستند و بنابراین، تمام سوسیالیست‌ها به اقتصادهای دستوری یا ملی کردن اعتقاد دارند. این تصور کاملاً نادرست است. ابزار وصول به مساوات طیف گسترده‌ای از پیشنهادها را تشکیل می‌داده‌اند. بی‌گمان اقتصادهای دستوری و ملی کردن به عنوان ابزار پذیرفته شده‌اند. سوسیالیست‌ها (از جمله مارکسیست‌ها در فرانسه، ایتالیا و بریتانیا) همچنین طرفدار برابری از طریق اقتصاد مخلوط یا اقتصاد بازار بوده‌اند. اما سایه‌های ابهام‌آوری در این عقاید وجود دارد. در انتهای این طیف، شخصیت‌های گوناگونی نظیر فابیان‌ها، جورج برناردشاو و لنین بلشویک در تلاش برای رسیدن به برابری اقتصادی مسئلهٔ تساوی درآمد را مطرح کرده‌اند. با این حال، توزیع مجدد ثروت از طریق مالیات‌بندی تدریجی و فزاینده و مزایای رفاهی نیز از سوی سوسیالیسم تجدیدنظرطلب و اخلاقی به منزلهٔ عامه‌پسندترین گزینش در این قرن پذیرفته شده است. در مجموع رشتهٔ دامنه‌دار و حیرت‌انگیزی از روش‌های گوناگون در این زمینه پیشنهاد و عملی شده است.

سوسیالیست‌ها خود را به طلب برابری اقتصادی محدود نکرده‌اند، بلکه از لحاظ

تقاضای برابری سیاسی در حق رأی برای همهٔ شهروندان با لیبرال‌ها هم‌عقیده هستند. دعوت برای برابری کامل قانونی از لحاظ حقوق مدنی نیز یکی دیگر از خصوصیات آن‌هاست. برابری اجتماعی از لحاظ داشتن حقوق برابر برای یک زندگی شهروندانه حداقل، شامل برابری در تندرستی و آموزش و پرورش نیز یکی دیگر از جنبه‌های مهم خواسته‌های آن‌ها بوده است. در سال‌های اخیر گرایش شدیدی پدید آمده که همه این ابعاد مساوات در مورد معضل جنسیت نیز رعایت شود و عقیده بر آن است که زنان در گذشته از این حقوق محروم مانده‌اند. ما در مورد این معضل در فصل مربوط به فمینیسم بحث خواهیم کرد. باید گفت که تمام این حقوق قانونی و پیشنهادهای مربوط به برقراری عدالت یکی از خصوصیات برجستهٔ سنّت‌های اصلاح‌طلبی در درون سوسیالیسم بوده است. مارکسیسم کلاسیک نظریه‌های مربوط به حقوق را انکار می‌کرد. گرچه در دهه‌های اخیر بسیاری از احزاب کمونیست، مثلاً در بریتانیا و حزب کمونیست ایتالیا (اکنون حزب سوسیالیست دموکراتیک) تمایل زیادی به موضع قانونی سوسیالیستی از خود نشان داده و در برخی موارد به سوسیالیسم طرفدار بازار نزدیک شده‌اند. از این لحاظ، تصویر موجود اکنون پیچیده‌تر شده است.

با این حال، باید یادآور شد که سوسیالیست‌های کثرت‌گرا روش‌های ایستا را نپذیرفته‌اند بلکه طرفدار قدرت و اقتدار توزیعی گروه‌های غیر متمرکز یا سازمان‌های تولیدکنندگان بوده‌اند. به ویژه سوسیالیست‌های صنفی و سندیکالیست‌ها از موقعیت بسیار کم دولت یا موقعیت غیردولتی هواداری می‌کردند.(۶۱) از این لحاظ برابری می‌باید درون گروه‌های کارگران حاصل شود. بدین قرار، برابری در درون سوسیالیسم وسایل متعددی در اختیار داشته است و نباید آن را فقط به وسیله‌ای خاص منحصر دانست.

بالاخره، جدایی خشک میان مساوات و آزادی باید با شکاکیت فراوان نگریسته شود. پیش فرض این جدایی تعریف متقابلاً خشک از آزادی منفی به عنوان «عدم محدودیت» است، «محدودیت» نیز، چنان که در فصل دوم بحث شد، به صورت بسیار محدود نظری فهمیده می‌شد. اگر گفته شده است که آزادی به حداکثر انتخاب و پیشرفت فرد مربوط می‌شود (که سوسیالیست‌های بسیاری به آن باور داشتند) پس ایجاد شرایط برابر برای گزینش‌های آگاهانه (شامل آموزش و پرورش کامل، تندرستی و درآمد) و بدین قرار، پیدایش انسان پیشرفته بالقوه دلالت بر سازگاری ارزش‌های آزادی

و مساوات دارد. بدین ترتیب، مفهومی سوسیالیستی از آزادی اندیشه‌ای کاملاً عقلانی و پذیرفتنی است و لزوماً با مساوات به عنوان یک شرط آن تضاد ندارد.

دولت و دموکراسی

گاه چنین پنداشته شده است که تمام سوسیالیست‌ها دولت‌گرا هستند. همچنین انگاشته شده است که همه سوسیالیست‌های دولت‌گرا مفهوم یگانه‌ای از دولت در ذهن دارند و همگی خودآگاهی یکسانی در بارهٔ وجود دولت دارند. این فرضیات کاملاً نادرستند. تردیدی نیست که از دههٔ ۱۸۸۰ به بعد جریان غالب سوسیالیسم اصلاح‌طلب وجود داشته است و مارکسیسم نیز، بیش‌تر در عمل تا در نظریه آشکارا دولت‌گرا بوده است. با این حال، نباید پنداشت که این دولت‌گرایی خصلتِ همهٔ نهضت را تشکیل می‌دهد، یا عمل دولت‌گرایی حاوی نوعی نظریهٔ منسجم است. هر دو نکته قابل بحث است. تعدادی پرسش عمیقاً دشوار در بارهٔ منشأ دولت در سوسیالیسم وجود دارد که باید گشوده شود. تمایز تجربی نسبتاً مناسب می‌تواند نخست از یک سو میان سوسیالیسم طرفدار دولت سازمان‌یافته و از سوی دیگر، سوسیالیسم‌های کثرت‌گرا و لیبرال صورت گیرد.

تصور کلی سوسیالیسم طرفدار دولت سازمان‌یافته غالباً مترادف با جمع‌گرایی دانسته شده است. در بارهٔ این مترادف بودن قبلا بحث کردیم. جمع‌گرایی فقط روشی برای اعتلای سوسیالیسم نیست بلکه در عین حال شامل راهبردهای بالقوه متفاوتی است که بسیاری از سوسیالیست‌ها آن‌ها را رد کرده‌اند. به علاوه، به رغم این واقعیت که مارکسیسم غالباً به عنوان مسلکی عمیقاً دولت‌گرا نگریسته شده و به طور قراردادی به عنوان نمونهٔ آرمانی دولتِ سوسیالیستی متمرکز در نظر گرفته شده است، در نوشته‌های مارکس و انگلس نظریهٔ مثبتی در بارهٔ دولت به چشم نمی‌خورد. آنچه وجود دارد تحلیل بی‌نهایت منفی در بارهٔ دولت است.(۶۲)

فشردهٔ موضع اساسی مارکس این است که شرایط مادی زندگی تقدم دارند. این شرایط هستند که شالودهٔ ساختارهای اجتماعی و سیاسی و نیز آگاهی انسانی را به وجود می‌آورند. انسان‌ها، پیش از آنکه بتوانند به طور سیستماتیک فکر کنند، ناچارند برای بقای خود به تولید بپردازند. طبقات بر اساس منافع اقتصادی و در درون شیوهٔ تولیدی در هر مرحلهٔ ویژه از تاریخ شکل می‌گیرند. افراد بر اساس تعلق طبقاتیشان تعریف

می‌شوند. آن‌ها به عنوان اعضای طبقات با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند. از آن‌جا که طبقات پاداش‌های متمایزی از قدرت و مالکیت دریافت می‌کنند و این تمایزها نتیجهٔ روابط استثماری است، ساختار دولت نیز بر اساس مالکیت، طبقه و بنابراین منافع استثماری شکل می‌گیرد. دولت فرآوردهٔ اندیشه یا میل انسان نیست. بلکه برعکس این طبقات و مبارزه میان آن‌هاست که به دولت شکل می‌دهد. بنابراین، دولت معمولاً به عنوان عامل سرکوب یک طبقه خاص نگریسته می‌شود.

در این دیدگاه قراردادی، معضلات متعددی وجود دارد. نخست این‌که مارکس هرگز گزارش دقیقی در بارهٔ آنچه شامل دولت می‌شود ارائه نمی‌دهد. آیا دولت شامل همهٔ دستگاه اداری است ـ نهادهای آموزشی، پلیس، حکومت ملی ـ و نیز دستگاه اجرایی، قضایی و قانون‌گذاری؟ در هیچ یک از نوشته‌های مارکس و انگلس راهنمایی روشنی در این باره ارائه نشده است. افزون بر این، بجز اشارات و کنایه‌های مبهمی در بارهٔ کمون‌های فدرالیزه که رابطهٔ نزدیکی با آنارشی دارند، هیچ گزارش سیستماتیکی در بارهٔ بدیل‌های دولت یا سازمان جانشین آن وجود ندارد. به علاوه توصیف روشنی از ماهیت طبقه و رابطهٔ دقیق آن با مالکیت و دولت داده نشده است.

گهگاه مارکس و انگلس دولت را فقط برخاسته از زیربنای مادّی دانسته‌اند. *مانیفست کمونیست* و سایر نوشته‌های عامه فهم آنان، غالباً دولت را فقط تجلی و ابزار حکومت طبقاتی می‌داند ـ کمیته اجرایی بورژوازی که باید با انقلاب متلاشی شود. این دکترین فقط بر دیدگاه‌های رسمی حزب سوسیال دموکرات آلمان حاکم نبود بلکه بعدها نیز با کمینترن که بلشویک‌های روسی بر آن مسلط شدند حفظ شد. در جاهای دیگر، در نوشته‌هایی نظیر *هجدهمین برومر لویی بناپارت*[1] دولت با ساختار پیچیده‌تری ظاهر می‌شود که تا حدی دارای خودمختاری است و نسبت به طبقهٔ خاصی استقلال دارد. مارکس حتی گفته است که در کشورهایی مانند بریتانیا برای تبدیل کشور به سوسیالیسم نیازی به انقلاب نیست. نوشته‌های بعدی سنّت مارکسیستی به ویژه آن‌هایی که تحت تأثیر آثار گرامشی هستند، دولت را دارای خودمختاری چشمگیری می‌دانند و در نتیجه از جبر خام «اقتصادگرایی» و پوزیتیویسم که عملاً مشخصهٔ نظرگاه انگلس است انتقاد می‌کنند.

1. *The Eighteenth Brumuire of Louis Bonaparte*.

مارکسیسم در این دیدگاه دوگانه و مبهم نسبت به دولت تنها نیست. سوسیالیست‌های طرفدار دولت اصلاح‌طلب، مانند فابیان‌ها نیز در این باره به اظهار نظرهای مبهمی پرداخته‌اند. به قول نویسنده‌ای «نوشته‌های اولیه فابیان‌ها حاوی بررسی یا توصیف ناقص و مختصری است از آنچه دولت عملاً باید باشد.»(۶۳) همین نکته در بارهٔ بیش‌تر نوشته‌های فابیان‌ها در دههٔ ۱۹۹۰ نیز صادق است. در محافل فابیان و حتی توسط وب‌ها تردیدهایی در بارهٔ دولت ایجاد شده بود ولی در مجموع گرایش فابیان‌ها این بود که دولت را دستگاه یا ابزاری خنثی بدانند که دموکراسی پارلمانی آن را به پیروزی رسانده است، و برای هدف بزرگ‌تر کارایی اجتماعی و اقتصادی از آن سود می‌جویند. رستگاری به دست کارشناسان آموزش دیده دیوانسالار است. با وجود آن‌که نام فابیانیسم در آغاز این قرن با حکومت محلی یا شهرداری‌ها و حتی دموکراسی صنعتی در آمیخته بود، وب‌ها و هوادارانشان طرفدار کنترل از سوی نخبگان متمرکز و یک دستگاه دولتی پدرسالار خیرخواه بودند.

دیدگاه مذکور بسیاری از فابیان‌ها و به ویژه وب‌ها، همچنین با ایدهٔ آنان در بارهٔ دموکراسی پیوند دارد. بعضی‌ها دموکراسی را برای کل جهت‌گیری سوسیالیستی حیاتی می‌دانند.(۶۴) با این حال، گرچه بعضی ارتباط نزدیک‌تری با سنّت سوسیالیستی دارند، همهٔ فابیان‌ها در این نظر شریک نیستند. حداقل نظریات متفاوتی در بارهٔ دموکراسی دارند. به نظر وب‌ها یا جورج برنارد شاو، توسعهٔ حق رأی همگانی یا حتی حقوق زنان جاذبهٔ محدودی داشته است. آن‌ها به شهروند متوسط اعتقاد چندانی نداشتند. به طور کلی حکومت *برای* مردم بود نه به وسیلهٔ مردم. در این خصوص نویسندگان اولیهٔ سوسیالیسم تخیلی نیز فی نفسه علاقهٔ کمی به دموکراسی، به خصوص دموکراسی پارلمانی، داشتند. رابرت اوون شدیداً به دموکراسی پارلمانی مشکوک بود و آن را چیزی جز پوشش سستی برای فساد و بی‌عدالتی نمی‌دانست. مارکس نیز علاقهٔ چندانی به این موضوع نداشت. بیش‌ترین نزدیکی او به این نکته، تأملات غیر سیستمی او در بارهٔ دموکراسی مستقیم در کمون پاریس بود. این دیدگاه در مورد دموکراسی مشارکتی مستقیم به طور نهفته در جناح‌های آنارشی و برخی سوسیالیست‌های مارکسیست بعدی یافت می‌شود. با این حال، به نظر مارکس و انگلس دموکراسی بیش‌تر توهّم سرمایه‌داری و بورژوایی است که پرده‌ای بر منافع طبقاتی واقعی می‌افکند. این دیدگاه مورد تأیید احزاب کمونیست جدید اروپایی نیست که بحث‌های زیادی در بارهٔ تجدیدنظر و تغییر

نام خود داشته‌اند. آیا مثلاً هنوز می‌توان حزب کمونیست ایتالیا (اکنون حزب سوسیالیست دموکرات) را به معنای واقعی مارکسیست دانست؟(۶۵)

سوسیالیست‌های طرفدار دولت اصلاح‌طلب در این قرن، همانند حزب کارگر بریتانیا، حزب سوسیالیست فرانسه و حزب سوسیال دموکرات آلمان، سوسیالیست‌های طرفدار بازار و برخی سوسیالیست‌های اخلاقی مفهوم دموکراسی پارلمانی نمایندگی را پذیرفته‌اند. سوسیالیسم دولت اصلاح‌طلب تا حدی موفقیت نسبی انتخاباتی به دست آورده است، گرچه اگر کسی اکنون به دوره‌های حکومت حزب کارگر انگلیس یا حزب سوسیال دموکرات آلمان توجه کند، این نتایج زیاد چشمگیر نیستند. همچنین گرایش‌هایی به دموکراسی صنعتی و تعاونی‌ها وجود داشته است که معمولاً با تردید در بارهٔ مؤثر بودن و کارایی حقیقی آن‌ها همراه است. سوسیالیسم طرفدار دولت اصلاح‌طلب به دموکراسی مستقیم پارلمانی علاقهٔ چندانی نشان نداده است.

گرایش فوق بازتاب کامل پاسخ سوسیالیستی به پرسش در مورد دولت یا دموکراسی نبوده است. در درون سنّت مارکسیستی، چنان که ذکر شد، گرایشی ضد دولتی نیرومند وجود داشته است که از دیدگاه‌های خود مارکس و انگلس سرچشمه می‌گیرد. در مورد لنین و کتاب او به نام *دولت و انقلاب*[1] باید گفت که او معتقد به نبودِ دولت، جامعه‌ای مبتنی بر کمون بود که شوراهای کارگری محلی آن را اداره کنند. این خط عجیب فکری در لنین (که بعدها با دیدگاه‌های استبدادی دولت در آمیخت) در نظر کمونیسم شورایی گرامشی که مبتنی بر تجربهٔ شهر تورین بود بسیار جدی تلقی شده است. این کمونیسم شورایی با جهت‌گیری نظری گرامشی که بر خودسازماندهی پرولتاریا تأکید داشت پیوند نزدیکی دارد. روشنفکران طبقهٔ کارگر توانستند این آگاهی پرولتاریایی را فرموله و بیان کنند.(۶۶)

در سوسیالیسم صنفی بریتانیا نیز یک خط فکری ضد دولتی و کثرت‌گرا وجود داشت. گرچه باید گفت که در این زمینه موضع روشنی به چشم نمی‌خورد. بی آن که بخواهیم موضوع را بیش از اندازه پیچیده کنیم، فقط اشاره می‌کنیم که گرایش‌های متعددی در نهضت، به ویژه بین صنف‌گرایان قرون وسطایی علیه صنف‌گرایان ملی، وجود داشته است.(۶۷) سوسیالیست‌های صنفی نه تنها عقیده داشتند که اقتدار، رفاه و

1. Lenin, *The State and Revolution*.

نظایر آن باید به گروه‌های تولید کننده واگذار شود، بلکه حداقل وظایف را برای دولت قائل بودند. از دید گ. د. ه. کُل و س. ج. هابسون، دموکراسی نمایندگی جغرافیایی در کنار دموکراسی مشارکتی مستقیم و در درون گروه‌های تولید کننده قرار می‌گرفت، و دموکراسی کارکردی پیش فرضی بود برای انجمن‌های تولید کنندگان که همگی با هم کمابیش پارلمانی صنعتی را تشکیل می‌دادند. تاونی به سیاست ملی کردن علاقه‌ای نداشت و بحث‌های او در بارهٔ جامعه کارکردی بیش‌تر نگرشی صنفی دارد.(۶۸) نگرش صنفی همواره برای نسل‌های سوسیالیست‌ها گیرایی و جاذبه داشته است. این فکر حتی در حول و حوش بحث‌های جدید سوسیالیسم طرفدار بازار نیز دوباره مطرح شد. حمایت از آنان هنوز درجهٔ حرارت و بحث‌های گوناگون سیاسی معاصر را در میان سوسیالیست‌ها بالا می‌برد.(۶۹)

مسئلهٔ رایج دولت در سوسیالیسم این است که در بریتانیا ـ که فرهنگی سیاسی از نظر تاریخی برای پذیرش نظریه دولت وجود نداشته است ـ سنّت سوسیالیستی نظریهٔ روشن و ثابتی در بارهٔ دولت تدوین نکرده است. در سایر کشورهای اروپایی نظیر آلمان و فرانسه، که سنّت‌های دولت خودآگاه یافت می‌شود، بحث سوسیالیستی از لحاظ تاریخی بیش‌تر متأثر از زبان مارکسیستی بوده و سه گرایش را در بر می‌گیرد: انتقاد عمیقاً منفی به دولت؛ دوگانگی در این باره که در نظام کمونیستی وضع دولت چگونه خواهد شد؛ و در اروپای شرقی سابقه نهادینی که متأسفانه استبدادگرا بوده و با تمام آرزوهای سوسیالیستی فاصله داشته است. مسئلهٔ دموکراسی راه میان بُر تمام این موضوعات بوده است. بنابراین، هیچ تصویر ثابت سوسیالیستی چه در بارهٔ دموکراسی و چه در بارهٔ دولت در درون مکتب سوسیالیسم وجود ندارد.

به همین ترتیب، سازگاری و هماهنگی بسیار اندکی در برنامه‌های سوسیالیستی برای تغییر اجتماعی و سیاسی وجود دارد. دو سوی افراطی راهبرد سوسیالیستی عبارتند از انقلاب و اصلاح قانونی. میان این دو حد افراطی طیف عجیبی از برنامه‌ها مطرح است. کسانی که خاستگاه سوسیالیسم تخیلی دارند جویای کمک بانکداران ثروتمند برای ایجاد جوامع سوسیالیستی تجربی هستند تا جماعات نمونه‌ای ایجاد کنند. آنان همچنین فرض می‌کردند که منابع مشترک عقلی وجود دارد. سوسیالیست‌های صنفی در قرن بیستم نیز به مفهوم ایجاد یک نمونه برای آنکه دیگران آن را بستایند و پیروی کنند توجه داشته‌اند.

در اواخر قرن نوزدهم تعدادی از راهبردهای چیره پیشرفت کردند. سوسیالیست‌های دولت اصلاح‌طلب طرفدار ایجاد احزاب سوسیالیستی قانونی طبق مقررات دموکراتیک نمایندگی موجود بودند. به نظر آن‌ها سوسیالیسم می‌توانست با روند انتخاباتی رشد یابد. این روش را غالباً تدریجی‌گرایی سوسیالیستی نامیده‌اند. فابیان‌ها گاه راهبرد قرار دادن کارشناسان آموزش دیده در مواضع اساسی و اداری را مطرح می‌کردند که به تدریج سوسیالیسم را در درون دستگاه حکومتی و اداری رسوخ دهند.

در جناح انقلابی‌تر، بعضی سوسیالیست‌های صنفی اندیشهٔ سندیکالیستی اقدام مستقیم را در سر می‌پروراندند، یعنی این‌که به «اعتصاب عمومی» کلیه کارگران متوسل شوند تا سرمایه‌داری را سرنگون سازند. این‌ها تحت تأثیر اندیشهٔ لنین در مورد تاکتیک شورش مستقیم از طریق حزب پیشتاز مرکب از انقلابیون حرفه‌ای آموزش دیده و منضبط بودند. مارکسیست‌های دیگر به این فکر در حکم استفاده از انقلابیون ژاکوبن و نه پرولتاریای کارگر حمله کردند. در درون جریان مارکسیستی، استراتژی سرنوشت غم‌انگیزی داشت. مارکس و انگلس هیچ نظر ثابتی در این مورد نداده بودند که در نوشته‌های ایشان بتوان به عنوان روش‌های حمایت کننده برگزید: مبارزهٔ پرولتاریایی بلند مدت؛ شورش کوتاه مدت؛ منتظر سرمایه‌داری صنعتی و بروز تضادهای آن نشستن تا انقلاب جبری رخ دهد؛ ایجاد حزب انقلابی پرولتری که به آموزش پرولتاریایی بپردازد؛ ایجاد شورش‌های خود سازمان یافته در درون پرولتاریا که به مبارزهٔ فکری و سیاسی علیه سرکردگی بورژوایی بپردازد؛ انقلاب در یک کشور؛ انقلاب جهانی و غیره. تمام این راهبردها زمینه‌ای حمایت کننده در سنّت مارکسیستی یافته‌اند.

این نبودِ یقین در مورد راهبرد بازتاب خود را در ابهامات مربوط به سازندگان سوسیالیسم یافته است. عاملان سوسیالیسم چه کسانی هستند؟ مشهورترین مدعی «طبقه کارگر» است. اما بسیاری از سوسیالیست‌ها اکنون در بارهٔ وجود طبقه کارگر شک دارند.(۷۰) حتی در گزارش‌های خود مارکس در مورد این‌که اصناف طبقهٔ کارگر چه کسان یا چه چیزهایی را تشکیل می‌دهند ابهاماتی وجود دارد. با وجود آنکه طبقه کارگر در این قرن در تمام کشورهای اروپایی اکثریت انتخاباتی را تشکیل می‌داد ولی اعضای آن به یکسان هوادار گروه‌های محافظه‌کار، لیبرال، ناسیونال سوسیالیست و فاشیست بودند. در این‌جا هیچ چیز ذاتاً سوسیالیستی یافت نمی‌شود.

همچنین روشن است که بسیاری از سوسیالیست‌ها به طبقهٔ کارگر در مقام عامل

رهبری‌کنندهٔ سوسیالیسم اعتقادی ندارند. سوسیالیست‌های تخیلی عملاً مفاهیم طبقاتی را باور ندارند؛ به نظر آنان سوسیالیسم محصول اندیشهٔ پیام‌آورانی نظیر خودشان است که باید با حمایت اربابان ثروتمند استقرار یابد. از سوی دیگر لنین در کتاب مشهور چه *باید* کرد خود گفته است که آگاهی سوسیالیستی باید از خارج و از سوی فعالان حقیقی سوسیالیست یعنی نخبگان پیشتاز انقلابی به درون طبقهٔ کارگر تزریق شود. دیگران، مانند روزا لوگزامبورگ طرفدار یک حزب گستردهٔ پرولتاریایی بودند که رهبری پرولتاریای ذاتاً انقلابی را به عهده بگیرد. گرامشی روشنفکران را نیز به پرولتاریای خودسازمان‌یافته اضافه کرد. مائوتسه تونگ دهقانان را عاملان انقلاب می‌دانست. سوسیالیست‌های سندیکالیست ملهم از سوسیالیست‌های تعاونی و سوسیالیست‌های صنفی، گروه‌های تعاونی تولیدی، نظیر تعاونی‌ها و اتحادیه‌های صنفی را عاملان حقیقی سوسیالیسم می‌دانستند. با این حال، به نظر فابیان‌هایی نظیر برناردشاو و وب‌ها، هم اتحادیه‌های صنفی و هم طبقهٔ کارگر به طور کلی افرادی نادان و احمق بودند.(۷۱) عاملان حقیقی سوسیالیست، دیوانسالاری متخصص در علوم اجتماعی بودند. در سنّت گسترده اصلاح‌طلبی، سوسیالیست‌ها از طبقات و نخبگان روی برگردانده و معتقد بودند که سوسیالیسم باید از سوی همهٔ مردان و زنان با شعور و با حسن نیّت دنبال شود. بدین قرار، در این‌جا نیز گزارش ثابتی در بارهٔ عاملان حقیقی سوسیالیسم وجود ندارد.

بازارها و اقتصاد

اگر دیدگاهی یگانه در بارهٔ ادعای سوسیالیست بودن را بخواهیم بیابیم، باید توجه کنیم که سوسیالیسم همیشه نسبت به بازارهای آزاد و نظام سرمایه‌داری انتقاد داشته و اقتصادی برنامه‌ریزی شده را به جای آن‌ها پیشنهاد کرده است. این دیدگاه جزء اساسی اسطوره همگانی در بارهٔ سوسیالیسم است. با این حال، یک نظر عجیب وجود دارد. انواع مالکیت عمومی و مالکیت دولتی در اقتصاد وجود دارد، چنان که انواع فعالیت بازاری نیز به چشم می‌خورد.

در سطحی بسیار ساده مالکیت عمومی ممکن است شامل کنترل جمعی کامل و مالکیت دولت بر صنایع باشد. این معمولاً الگوی اصلی مالکیت است. همچنین می‌تواند به معنای مالکیت صنایع مادر و فرمانده، بانک‌ها و شرکت‌های بیمه در اقتصاد

باشد. این به تنهایی امکان وجود بخش خصوصی وسیعی را فراهم می‌سازد. به جای آن، ممکن است شامل مالکیت چیزهایی باشد که انحصارهای طبیعی تلقی می‌شوند، مثل ارتباطات و مخابرات و آب لوله‌کشی. به علاوه، مالکیت ممکن است در شرکتی غیرمتمرکز باشد؛ در مورد اخیر دولت می‌تواند نظارت خود را بر صنعت حفظ کند و نفوذ غیرمستقیمی بر خط مشی اصلی یا تصمیمات مربوط به سرمایه‌گذاری‌های راهبردی داشته باشد، یا امکان کمک‌های دولتی یا مشوق‌های مالی را برای برخی بنگاه‌های اقتصادی فراهم آورد. این امر کاملاً با ابتکارات بخش خصوصی سازگار است. ماهیت درگیر شدن دولت در اقتصاد به هر صورت نیز می‌تواند به نحو قابل توجهی متغیر باشد. غیر از مالکیت کامل و تمام عیار، مدیران ممکن است از سوی دولت و با داشتن مسئولیت در مقابل وزارتخانه منصوب شوند. از آن‌ها ممکن است انتظار برود که هدف‌های مالی را تأمین کنند. دولت ممکن است اکثریت سهام یا بخش مهم سهام را در اختیار داشته باشد و فقط سیاست‌های کلی را تعیین کند. همچنین می‌تواند محیط مالی، آموزش و کارورزی، مالیه ترجیحی به نفع برخی صنایع را فراهم سازد. در واقع مشکل است که ببینیم اقتصادی هیچ یک از این شرایط را نداشته باشد. پویاترین اقتصادها در وضع کنونی جهان، نظیر ژاپن و آلمان، امکان فعالیت‌های گوناگون دولت در اقتصادهای خود را فراهم ساخته‌اند. در واقع باید گفت که حتی بعضی از احزاب کمونیست اروپایی، مانند ایتالیا، به صُور گوناگون طرفدار منطق بازارها بوده‌اند و در نتیجه با روش‌های متمرکز قدیمی و سیاست ملی کردن مخالفت کرده‌اند.

این تنوع داوری در درک نقش دولت در اقتصاد باید در مورد درک بازارها و سرمایه‌داری نیز تعمیم یابد. سرمایه‌داری بر حسب جامعه‌هایی که در آن وجود دارد صُور گوناگونی به خود گرفته است. همچنین، گرچه بازارها لازمهٔ وجود سرمایه‌داری هستند ـ که خود تاریخ عجیب و پیچیده‌ای غالباً در ارتباط نزدیک با توسعه دولت داشته است ـ این مسئله‌ای قابل بحث است که آیا بازارها فی نفسه لازمهٔ نظام سرمایه‌داری هستند یا نه. حتی در اوج شکوفایی اقتصاد دستوری، آنچه در اتحاد شوروی سابق وجود داشت، در بازارها نیز وجود داشتند و در بعضی موارد به صورت بازار سیاه یا اقتصاد سیاه در بخش دولتی شکوفا شدند. بنابراین، مفهوم بازار را نمی‌توان محدود به سرمایه‌داری دانست.(۷۲)

این حقیقت دارد که سوسیالیسم آشکارا ناقد سرمایه‌داری بوده است. منتها جوهر

این انتقاد ناسازگار و ناهنجار بوده است. به طور کلی، سرمایه‌داری از میانهٔ قرن نوزدهم با فقر، بی‌کاری و ناراحتی‌های اجتماعی همراه بوده است. انتقاد فوق همیشه به سرمایه‌داری وارد بوده است. افزون بر این، سرمایه‌داری را موجد و افزایندهٔ نابرابری‌ها و آفرینندهٔ تنش عمیق اجتماعی دانسته‌اند. این نظام را باعث ظهور نگرش‌های زیان‌بخش، ضد اجتماعی و تلقیات رقابتی می‌دانند. مصرف خصوصی و ارضای خواسته‌ها تشویق می‌شوند، حال آن‌که منافع عمومی و خیر اجتماعی و ارضای نیازهای اساسی انسان مورد غفلت قرار می‌گیرند. در نتیجه، سرمایه‌داری باعث تضعیف دوستی، همبستگی و تعاون می‌گردد. الگوهای توزیع در جوامع سرمایه‌داری کنترل نشده و خودسرانه و دلخواهانه هستند. همیشه سود بر تولید کالاهای ضروری و خلاقه اولویت داده می‌شود. بنابراین، سرمایه‌داری لذت بهره‌گیری و زیبایی‌شناختی تولید را از بین می‌برد. تولید با هدف سود و زیان مادی سنجیده می‌شود و از هزینه‌های عام‌المنفعه غافل می‌ماند. خود مردم نیز به چشم کالاهای قابل خرید و فروش نگریسته می‌شوند.

بسیاری از سوسیالیست‌ها ملغمهٔ انتقادهای فوق را از دریچه اخلاقی نگریسته‌اند. به نظر تاونی و سوسیالیست‌های اخلاقی، سرمایه‌داری اساساً غیراخلاقی است و نظم ارزشی نادرستی دارد. تا وقتی این ارزش‌های سرمایه‌داری باقی هستند، جامعه هرگز قادر به تغییر، اصلاح یا بهبود خود نیست. با این حال، سنّت مارکسیستی کلاسیک، حتی وقتی می‌خواهد نگرشی بشردوستانه داشته باشد، بیش‌تر با دید جبر تاریخی به سرنوشت سرمایه‌داری می‌نگرد. سرمایه‌داری به عنوان شیوه‌ای تولیدی از لحاظ تاریخی محکوم به فناست، حال این امر چه به طور اجتناب‌ناپذیر بر اساس قوانین ماتریالیسم دیالکتیک صورت گیرد، چه از طریق براندازی مستقیم انقلابی، یا راهبردهای ظریف تمهیدات فکری و سیاسی. در این دیدگاه اخلاق جایگاه برجسته‌ای نداشت. اخیراً، چنان که گفته شد، بعضی احزاب کمونیست اروپایی این رهیافت را به‌طور چشمگیری تغییر داده‌اند. از سوی دیگر، نتیجهٔ انتقاد فابیان‌ها این بود که سرمایه‌داری هم ناکارآمد و هم اسرافکار است. در استدلال اخیر، جایی برای جبر تاریخی و اخلاقی وجود نداشت. سرمایه‌داری را باید یک دستگاه دولتی تحت کنترل سوسیالیست‌ها، از بین ببرد تا اقتصاد کارایی خود را باز یابد. آن قدر که اسراف منابع

انسانی از لحاظ اخلاقی مورد سرزنش قرارگرفته از لحاظ ایجاد نابرابری نکوهش نشده است.

همچنین باید گفت که در محدودهٔ همین استدلال، خاستگاه‌های نظریهٔ اقتصاد سوسیالیستی به اندازهٔ انتقادهای آن از سرمایه‌داری متنوع و گوناگون است. از نظریه اقتصادی مارکس، نظریه اقتصادی ریکاردو و کلاسیک، نوشته‌های نئو کلاسیکی ویک استید و اج وورث، کینزگرایی، همگی از سوی مکاتب گوناگون سوسیالیسم برای تحلیل نظام سرمایه‌داری استفاده شده است. در واقع، در مورد سوسیالیسم طرفدار دولت اصلاح‌طلب در بریتانیا، از ۱۹۴۵ تا دههٔ ۱۹۷۰، منیارد کینز سوسیال لیبرال بی‌گمان با نفوذترین اقتصاددان بوده است.

همچنین اگر به بدیل‌های سوسیالیستی به جای سرمایه‌داری بنگریم، با طرح‌های بسیار متمایز و اغلب متضاد روبرو می‌شویم. ایده‌های اولیه را بعضی سوسیالیست‌های تخیلی بسط دادند که ماهیت ضد سیاسی داشتند. نویسندگان گوناگونی نظیر ویلیام موریس و شارل فوریه آتیه‌ای غیرصنعتی، بدون دولت، اشتراکی و شبانی را طرح کرده‌اند. در این نوع جامعه، کار تبدیل به لذتی زیبایی‌شناسانه و حسی می‌شود. نقش‌ها و وظایف انسان‌ها نباید ثابت باشند. تولید به ساختن کالاهای خوش‌ساخت برای ارضای نیازهای انسان اختصاص دارد. مارکسیسم با تحول خود، به رغم این‌که غالباً عقاید کمونیستی غیرمتمرکز مبهمی را برای جامعهٔ آینده پیشنهاد می‌کند، عملاً هوادار جوامع کامل صنعتی برتر، سازمان‌یافته و تحت کنترل دستگاه دولتی است. وفور نعمت در جامعهٔ آینده تحت هدایت صنایع دولتی تحقق می‌پذیرد. چنان‌که باکونین آنارشیست در سال‌های اولیهٔ مارکسیسم کلاسیک پیش‌گویی کرده بود، دولتِ استبدادی جدیدی از این دکترین مارکسیستی پدید خواهد آمد. در سال‌های اخیر، به ویژه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، مارکسیست‌ها کوشیده‌اند خود را با جنبه‌هایی از اقتصاد بازاری سازگار و هماهنگ کنند.

سوسیالیست‌های دولت اصلاح‌طلب این قرن توسعهٔ صنعتی را با آغوش باز پذیرفته‌اند، ولی معمولاً همراه با مالکیت مختلط خصوصی و عمومی، برنامهٔ ملی کردن توسعه یافته همراه با بخش بازار آزاد. سوسیالیست‌های کثرت‌گرا پاسخ‌های متفاوتی داشته‌اند. بعضی‌ها مانند آ. ج. پنتی به بازگشت به جامعهٔ ضد صنعتی، شبانی و قرون وسطایی صنفی دعوت می‌کنند. دیگران، مانند کُل عقیده دارند که سرمایه‌داری (اما نه

صنعتی شدن) و نظام دستمزدی کنار گذاشته شوند و اقتصادی مبتنی بر اصناف صنعتی پذیرفته شود.[۷۳] این امر می‌تواند به کنترل قیمت‌ها، دستمزدها و رفاه اعضای آن‌ها بینجامد. چنین سیاستی بر تمرکززدایی و دولت‌زدایی تأکید می‌کند. سوسیالیست‌های دولت‌گرا از این دیدگاه هنوز هم انتقاد می‌کنند.[۷۴]

سرانجام، در سال‌های اخیر، کوشش شدیدی برای وادار کردن سوسیالیست‌ها به تجدیدنظر در مفهوم بازار وگسستن آن از نظام سرمایه‌داری انجام شده است. در بریتانیا این ایده را تا حدی هیوگیت اسکل و اوان دوربان پرورده‌اند. بسیاری از ایده‌های اقتصاد بازار سوسیالیستی در اندیشهٔ سیاسی آلمان رواج یافت. در بریتانیا بعضی از اعضای «انجمن فابیان‌ها» و «گروه فیلسوفان سوسیالیست» در دههٔ گذشته به عنوان پاسخ به پیشنهادهای ایدئولوژی «راست جدید» به سوسیالیسم طرفدار بازار گرایش یافتند. احزاب کمونیست، نظیر حزب کمونیست ایتالیا، نیز طی این مدت خط مشی حساس‌تر را نسبت به بازارها در پیش گرفتند. ایدهٔ اساسی این بود که سوسیالیسم طرفدار بازار نه کاملاً سرمایه‌داری خالص است نه تمرکز دولتی. گرچه علاقه دارد در جامعه «قدرت وسیع‌تر توزیع شده باشد... منافع مالکان سرمایه، کارگران و مصرف‌کنندگان همگی بدون اولویت و به تساوی در نظر گرفته شود.»[۷۵] بازار، گسسته از سرمایه‌داری، ممکن است به عنوان ابزار تخصیصی سودمندی برای کالاها و خدمات حفظ شود. تمام شهروندان باید بتوانند به منصفانه‌ترین وضعی که ممکن است وارد بازار شوند. ارزش برابر آزادی برای همهٔ شهروندان، به همان اندازهٔ اصل مساوات در آزادی اهمیت دارد. با در نظر گرفتن امتیاز بازار، با استفاده از آزادیمان و شکل دادن به زندگیمان، نیاز به انجام دادن این امر داریم. مراقبت‌های بهداشتی و درمانی کامل و آموزش و پرورش می‌توانند شالودهٔ ابزار گزینش کامل را فراهم سازند. در این بستر یک اقتصاد بازار سوسیالیستی ممکن است شکوفا شود و حداکثر مساوات و آزادی را امکانپذیر سازد. برنامه‌ریزی می‌تواند هنوز وجود داشته باشد، اما باید از لحاظ خصلت با مداخله مستقیم تفاوت داشته باشد.

در مجموع، مباحثهٔ معمول در این زمینه است که سوسیالیسم از آنچه به اقتصادهای دستوری دولتی و ملی کردن سراسری مربوط می‌شود بگسلد و نیز مخالفت با بازارها (که به ویژه در اروپای شرقی پس از ۱۹۴۵ رواج داشت) امری کاذب است. سوسیالیسم، مانند بیش‌تر ایدئولوژی‌ها، شامل دیدگاه‌های عمیق، ظریف و غالباً ضد و نقیض است.

نتیجه‌گیری

اکنون چنین می‌نماید که شکلی از سوسیالیسم دیگر آینده‌ای ندارد. یکی از چیره‌ترین عناصر سنّت سوسیالیستی در قرن بیستم (مارکسیسم ـ لنینیسم نهادی شده) در دههٔ گذشته با فروپاشی اروپای شرقی و انتقال آنچه از اتحاد شوروی باقی مانده بود به اقتصادهای بازاری یا حداقل آرزوی توسعه در این جهت، ضربهٔ کاری مرگ آوری را دریافت کرده است. این ضربه گرچه ممکن است برای عقیم کردن سوسیالیسم مارکسیستی با اقتصادهای دستوری مرگ‌آور و سرنوشت ساز بوده باشد به هیچ وجه برای سنّت گستردهٔ سوسیالیستی به طور کلی (که هنوز مارکسیسم را به صور گوناگون قبول دارد) و لزوماً در پی از بین بردن بازارها نبوده است مرگ‌آور نیست. سوسیالیسم طرفدار دولت اصلاح‌طلب در دههٔ گذشته انتقادهای جدی زیادی را متوجه خود نساخته، گرچه وابستگی آن به برخی انواع سیاست ملی کردن دچار ناکامی شده است. با این حال، با توجه به این‌که خط مشی‌های ملی کردن از حمایت برخی مکاتب هم محافظه‌کاری و هم لیبرالیسم برخوردار بوده است، خطاست که به شکست سوسیالیسم اصلاح‌طلب بیندیشیم. بیش‌تر دیدگاه‌های سوسیالیست‌های اخلاقی، دولت اصلاح‌طلب و طرفدار بازار به خوبی توانایی آن را دارند که خود را با نظریات معاصر در مورد ارزش بازار سازگار کنند.

مفاهیم سوسیالیسم طرفدار بازار و اقتصاد بازار سوسیالیستی را تعدادی از نظریه پردازان سوسیالیست بررسی کرده‌اند. در واقع به علت تداخل قابل توجه میان این سنّت‌ها و سنّت‌های سوسیال دموکراتیک و لیبرالی جدید، آن‌ها یکی از سازنده‌ترین بدیل‌ها را هم برای سرمایه‌داری محافظه‌کار و هم سرمایه‌داری لیبرال فراهم ساخته‌اند چنان که بحث ایدئولوژیکی چیره را در دههٔ گذشته در اروپا و ایالات متحد آمریکا تشکیل داده است. سوسیالیسم، با وجود خطرهای آشکار بعضی از صُور آن، و گرایشش به سوی حسرت جامعه اشتراکی و وابستگی گهگاهی‌اش به دولت‌گرایی مکانیکی و نخبه‌گرایی، هنوز سنّت ایدئولوژیکی ثمربخش و سازگاری محسوب می‌شود که در قرن بیستم اهمیت عظیمی برای تفاهم انسانی و آرمان‌های اخلاقی دارد.

۵

آنارشیسم

بحث در بارهٔ سوسیالیسم طبعاً به گفتگو در بارهٔ آنارشیسم می‌انجامد که هر دو از بعضی لحاظ گرایش‌های ایدئولوژیکی مشترکی دارند. بعضی از ایده‌ها و مکاتب آنارشی به عنوان صُور سوسیالیسم طبقه‌بندی شده و به همین سان برخی دیگر نیز به منزلهٔ لیبرال طبقه‌بندی شده‌اند. در حقیقت آنارشی با هر دو ایدئولوژی وجوه مشترکی دارد.

واژهٔ آنارشی از دو کلمهٔ یونانی *an* به معنای «بدون» و *arkhê* به معنای «حکومت» تشکیل شده است که بنابراین، ترجمهٔ لغوی آن بدون حکومت یا بدون فرمانروایان معنی می‌دهد. واژهٔ «دولت» (به جای حکومت یا فرمانروایان) در سده‌های نوزده و بیست به کار رفته است. ممکن است ابهامی در این‌جا پیش آید که مانع از فهم روشن‌تر ایدئولوژی شود. ایده «بدون دولت یا حکومت» بودن ممکن است باعث لغزش مفهومی «بدون اقتدار یا مرجعیت یا قوانین» شود که به نوبه خود خطای لغوی چیزی معادل با بی‌نظمی و بی‌سامانی و هرج و مرج و آشوب را پیش می‌آورد. می‌توانیم این دو معنا را در سخن گفتن عادی بپذیریم، یعنی وقتی منظورمان از آنارشی شیوهٔ زندگی بدون دولت باشد یا به طور کلی دلالت بر هرج و مرج کند.(۱)

آنارشیست‌ها بحق به این درآمیزی مفاهیم در سخن اعتراض دارند. با این حال، همیشه هم با این فکر که آنارشی به معنای ویرانگری و هرج و مرج است مخالفت نکرده‌اند. درهم‌آمیزی مضامین اندیشهٔ آنارشی که هم هواداران و هم منتقدان به این مکتب به آن تأکید دارند، موجب پیدایش طنزها و شوخی‌هایی شده است. جملهٔ مشهور باکونین آنارشیست روسی که «اشتیاق به ویرانی اشتیاق به سازندگی است» رنگ و بوی همین دوگانگی طنزآمیز معنا را دارد. بی‌گمان ادبیات اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که به تصویرسازی آنارشیست‌ها پرداخته‌اند، مانند کتاب *مأمور سرّی* جوزف کنراد یا *ژرمینال* امیل زولا، با همین دوگانگی و ابهام معنا بازی می‌کنند.

با این حال، چنان که بیش‌تر مفسران عقیده دارند، خود آنارشی به عنوان نهضتی ایدئولوژیکی، تعریف دقیقش دشوار است. این ایدئولوژی، مانند ایدئولوژی‌های دیگر طیف گسترده‌ای از ایده‌ها را در بر می‌گیرد.(۲) بنابراین، در بارهٔ آن نباید به ساده انگاری پرداخت. این امر فقط ناشی از تعدد هواداران آنارشی نیست بلکه در عین حال مربوط به مسائل بحث‌انگیزی است که در کانون ایدئولوژی قرار دارند. مثلاً آیا مفهوم «بی‌دولتی» خود به خود به معنای «بی‌حکومتی» است؟ آیا آنارشیست‌ها هرگونه اقتدار را رد می‌کنند یا میان انواع اقتدار تمایز قائل می‌شوند؟ آیا تفکیکی میان اقتدار مسلط و اقتدار اخلاقی وجود دارد؟ اگر دولت، و احتمالاً حکومت، وجود نداشته باشد، آیا یک هستی جمعی، نظیر جامعه، باقی می‌ماند؟ آیا جامعه عبارت از جمع ساده و انباشته شدهٔ افراد است یا یک وحدت زنده وارگانیک محسوب می‌شود؟

چنان که پیش از این در فصل ایدئولوژی‌ها بحث شد، منشأ کلمهٔ آنارشی نسبتاً جدید است. این کلمه در اواخر قرن نوزدهم وارد واژگان سیاسی شد. اولین کاربرد واژه‌ای که دلالت بر جهت‌گیری سیاسی داشت در کتاب پیئر ژوزف پرودون به نام *مالکیت چیست؟ بررسی در بارهٔ اصل حق و حکومت*[1] دیده می‌شود. این کتاب نه تنها جملهٔ معروف «هر مالکیتی سرقت است» را ابداع کرد، بلکه تبیین روشنی از آنارشی بود. چنان که پرودون گفته است: «همان‌گونه که انسان در برابری جویای عدالت است، جامعه نیز در آنارشی جویای نظم است.» پرودون آنارشی را به عنوان «فقدان ارباب و حاکم» تعریف می‌کرد.(۳) این گفته و اظهارات مشابه در کتاب باعث شد که پرودون را «پدر آنارشی» بنامند.

پیش از پرودون آنارشی بیش‌تر به منزلهٔ کلمه‌ای دشنام‌آمیز به کار می‌رفت که نمایانگر هرج و مرج و بی‌نظمی بود. این حالت دشنام‌گونه حتی تا «بین‌الملل اول» نیز رواج داشت. از این رو، باکونین در آغاز از این واژه برای توصیف خود سود نمی‌جست. او از اواخر دههٔ ۱۸۶۰ واژهٔ «طرفدار مالکیت اشتراکی» را ترجیح داد که در واقع او را از پیروان پرودون جدا می‌ساخت.(۴) افزون بر این، هواداران مالکیت اشتراکی لزوماً ضد دولت‌گرا نبودند. تا حدی که تا مدت‌ها بعضی آنارشیست‌ها وضع ناراحت کننده‌ای با باکونین داشتند. از سوی دیگر، مارکس از کلمهٔ «آنارشیست» به عنوان توهین و دشنام

1. Pierre-Joseph Proudhon, *What is Property? An Inquiry into the Principle of Right and Government* (1840).

استفاده می‌کرد و بدین ترتیب، نه تنها بی‌عملی سوسیالیست‌های تخیلی، بلکه از نظرگاه او افرادی را که می‌خواستند، «بین‌الملل» را از هم بپاشند مورد حمله قرار می‌داد. آماج حمله و انتقاد او بیش‌تر باکونین بود که در نتیجه در آغاز تصمیم گرفت با این واژه فاصله بگیرد. بعداً نامگذاری «آنارشی» در کنگره‌ها تاریخ پیچاپیچ و پرشکنجی را پیمود و در سراسر دههٔ ۱۸۷۰ بازار مباحثات «بین‌الملل» را گرم کرد. فقط در دههٔ ۱۸۸۰ بود که از این واژه به نحو گسترده‌تری در اروپا و آمریکا استفاده شد و بر نهضتی جامع اطلاق گردید و موضع مشخص ایدئولوژیکی یافت.[۵]

خاستگاه‌های اندیشهٔ آنارشیستی

مباحثات در بارهٔ خاستگاه‌های آنارشیسم را می‌توان به سه نوع اصلی تقسیم کرد. در باره نوع نخست نیازی نیست که چندان معطل شویم. این‌ها کسانی هستند که ادعا می‌کنند آنارشیسم اساساً موضعی جهان شمول و فراگیر و مکتبی غیرتاریخی و آزادیخواه است. این دسته عقیده دارند که از زمان نویسندگان یونان باستان به بعد می‌توانیم نظرات بیان شدهٔ آنارشیستی را پیدا کنیم. به همین ترتیب، نیز تأکید شده است که مضامین آنارشیستی در متون باستانی چینی نظیر *تائودِ چنگ* یافت می‌شوند. نویسندهٔ آنارشیست معاصر آمریکایی جان کلارک این اثر تائوئیستی را به منزلهٔ «یکی از بزرگ‌ترین آنارشیست‌های کلاسیک» توصیف می‌کند.[۶] همهٔ نویسندگان و نهضت‌های آزادیخواه عمومی از زمان سقراط در معرض این ادعا قرار دارند که در زمرهٔ این نامگذاری کلی و مبهم قرار گیرند. سوفسطائیان، غوغاسالاران، آناباپتیست‌ها و نهضت‌های ضد فرهنگ از دههٔ ۱۹۶۰ بخشی از این جریان ادعایی آزادیخواهی شمرده شده‌اند. در این‌جا نوعی سست عنصری یا نادانی فکری وجود دارد که از عوامل تاریخی و جامعه‌شناختی غافل مانده است. نظر سطحی مشابهی را در بارهٔ بیش‌تر ایدئولوژی‌ها و تبیین آن‌ها می‌توان پیدا کرد. در این‌جا تمایل نیرومندی برای یافتن «تباری باستانی» برای تمام ایدئولوژی‌ها وجود دارد که غالباً احتیاط فکری را مختل می‌کند.

نگرش دوم از اعتبار اساسی بسیار بیش‌تری برخوردار است. ریشهٔ این نگرش پژوهش‌های انسان‌شناسانه‌ای است که در آغاز قرن نوزدهم با نویسندگانی نظیر لوئیس مورگان آغاز شد. ادعای اساسی در این‌جا آن است که آنارشیسم را به صورت جنینی می‌توان در صُور جوامع ابتدایی بی‌رهبر یا بی‌رئیس در سراسر جهان پیدا کرد. بزرگ‌ترین

نمونه این عقیدهٔ قوی‌تر را می‌توان در کتاب پتر کروپوتکین به نام *کمک متقابل*[1] (۱۹۰۲) مشاهده کرد. شکل جدید این ادعا، با ریشه‌های فکری متفاوت در کتاب مایکل تایلور به نام *جامعهٔ اشتراکی، آنارشی و آزادی*[2] ارائه شده است. به نوشته تایلور: «تقریباً در تمام زمان‌ها از دورهٔ *انسان اندیشه‌ورز*[3]، انسان در جماعات اشتراکی «ابتدایی» بدون دولت زندگی می‌کرده است.»(۷) بسیاری از این جوامع را می‌توان جوامع آنارشیستی اولیه توصیف کرد. او میان برخی انواع جوامع ابتدایی تمایز قائل می‌شود و در می‌یابد که رهیافت جامعه‌های «بی‌رئیس» «رابطهٔ نزدیک‌تری با آنارشی محض دارد.»(۸) تایلور ضمن دفاع از این عقیده می‌گوید:

> نمی‌دانم چگونه کسی که به آنارشی یا جامعهٔ اشتراکی علاقه داشته باشد می‌تواند از بررسی این‌گونه جوامع خودداری کند، چون آن‌ها تقریباً یگانه نمونه‌های تاریخی آنارشی و شبه آنارشی را تشکیل می‌دهند و نمونه‌های مهم جامعهٔ اشتراکی از لحاظ مفهوم این کلمه به شمار می‌روند.(۹)

این دیدگاه در مورد خاستگاه‌های آنارشی مسائل متعددی را پیش می‌آورد. هنوز سیمایی از دیدگاه «تبار باستانی» در این‌جا وجود دارد. گرچه علناً بیان نشده، که بار مسئولیت را برای آنارشیسم جامعه‌شناختی و تاریخی باز می‌گذارد. جهان‌شمولی مفهومی کاذب بر این دیدگاه سایه افکنده است ولو این‌که پیش فرض آن بر مفاهیم معتبر عقل‌گرایی انسان‌شناسانه قرن نوزدهم استوار باشد. در مورد انواع سازمان نیز نوعی ساده لوحی وجود دارد. چون جامعه‌ای بی‌دولت یا بی‌رئیس و بی‌پیشوا بوده است لزوماً بدان معنی نیست که بتوان آن را در شمار آنارشی خاص قرن نوزدهم به حساب آورد. آیا این صورت دیگری از سازمان اجتماعی نبوده است؟ چرا میل داریم این پدیده‌ها را در مقولات ایدئولوژی‌های معاصر بگنجانیم؟ به علاوه، نظریات دینی و اجتماعی این جوامع ابتدایی بسیار با آنارشی جهان سده‌های نوزده و بیست متمایز بوده است. بنابراین، باز هم عنصری کوته‌بینانه و تقریباً رمانتیک در تلاش برای شبیه‌نمایی این جهان‌های متمایز وجود دارد. چنین می‌نماید که در پس استدلالات عامه‌پسند همان وحشی شریف ژان ژاک روسو نهفته است. در واقع شکل‌های اعتقادی و صُور کنترل در این‌گونه جوامع

1. *Mutual Aid*.
2. Michel Taylor, *Community, Anarchy and Liberty (1982)*.
3. Homo Sapiens.

را باید بدتر و شدیدتر از کنترل دولت در جوامع جدید دانست.(۱۰) بسیاری از این جوامع ابتدایی با آن‌که فاقد اقتدار فراگیر دولتی بوده‌اند اما در ساحری، جادوگری، خشونت، تهدید و دشمنی متقابل غوطه می‌خورده‌اند و بی‌گمان نمونه‌های نیکویی برای احترام متقابل یا آزادی شمرده نمی‌شده‌اند. چنان که در بررسی از این گروه‌های ابتدایی آمده است:

> نبود دولت به عنوان ابزار یا روشی از سازمان اجتماعی *لزوماً* به معنای فقدان آن چیزهای نامطلوبی نیست که می‌خواهیم آن‌ها را از جامعهٔ غربی بزداییم که عبارتند از: رقابت و مبارزه، تقسیم طبقاتی، مقام جویی و جاه‌طلبی، استبدادگرایی، محدودیت‌های آزادی فردی و غیره. پذیرش این اسطوره تا حدی نتیجهٔ گرایش قرن نوزدهم در یافتن تبیین‌های یک‌علّتی جهان شمول است.(۱۱)

دیدگاه سوم در مورد خاستگاه‌های آنارشیسم تا حدی فرزند عصر روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه محسوب می‌شود.(۱۲) غیر از ویلیام گودوین (۱۸۳۶-۱۷۵۶) ـ که با تغذیه از یکی از جریان‌های متعدد انقلاب فرانسه، مفهوم آنارشی را با اطمینان بیان کرد ـ خود آنارشی فرآوردهٔ اواخر قرن نوزدهم است. ظهور نیرومند آن در دههٔ ۱۸۸۰ امری تصادفی نبود. آنارشی را می‌توان به عنوان نقطهٔ تلاقی یا شکافی میان لیبرالیسم و سوسیالیسم تلقی کرد. چنان که آنارشیست آلمانی رودولف روکر به درستی می‌گوید، آنارشیسم «محل تلاقی دو جریان بزرگی است که از آغاز انقلاب فرانسه و طی آن جلوه‌های ویژه‌ای در زندگی فکری اروپا داشته‌اند: سوسیالیسم و لیبرالیسم.»(۱۳) این بدان معنا نیست که آنارشی خود صفت متمایزی ندارد، منتها این باعث شده که میان آن و سایر ایدئولوژی‌ها تداخل‌های مهمی انجام گیرد.

دورهٔ نهضت آنارشیستی را می‌توان به تقریب از دههٔ ۱۸۸۰ تا دهه ۱۹۳۰ دانست. جنگ داخلی اسپانیا شاهد آخرین کوشش‌های این نهضت برای ایجاد جماعت‌های آنارشیستی بود، البته اگر نهضت ضد فرهنگ دههٔ ۱۹۶۰ را در نظر نگیریم.(۱۴) آنارشیست‌ها اساساً در لبهٔ دو انقلاب مهم درگیر شدند: یکی در روسیه و دیگری در اسپانیا. در هر دو مورد آن‌ها به سرعت سرکوب شدند و از بین رفتند. در نمونهٔ آنارشیست‌های اوکراین به رهبری نستورماکنو پس از انقلاب روسیه، موفقیت آن‌ها در تمام دورهٔ جنگ به طول انجامید. این‌که آیا نهضت ماکنو یک نهضت اصیل آنارشیستی بود یا نه، با توجه به شرایط فوق‌العادهٔ جنگی، امری قابل بحث است.(۱۵)

برخی از نویسندگان گفته‌اند که بازگشت به مضامین آنارشیستی را در نهضت‌های ضد فرهنگی دههٔ ۱۹۶۰ می‌توان دید. مسائلی نظیر رشد صنعتی، قدرت هسته‌ای، آلودگی محیط زیست، تهدید بحران زیست محیطی جهانی، افزایش قدرت دولت و جنگ، نسل جدیدی را با احساسات آنارشیستی پدید آورده‌اند. از دههٔ ۱۹۶۰ نویسندگان آنارشیستی نظیر پُل گودمن، آلکس کامفورت، کلین ورد و به خصوص مورای بوکچین همگی به این مضامین از چشم‌انداز آنارشیستی می‌نگرند.(۱۶) نسل جدیدی از نشریات مانند دِراون، تلوس، هاربینگر و بلک روز[1] همچنان انتقاد آنارشیستی را ترویج می‌کنند. افزون بر این‌ها، بنگاه‌های انتشاراتی نظیر فریدم رز پرین، پرین بلک[2] به انتشار مقادیر عظیمی از متون آنارشیستی می‌پردازند.

پرسش این‌که چرا آنارشیسم از دهه‌های ۱۸۶۰ و ۱۸۷۰ توسعه و پیشرفت پیدا کرد بسیار پیچیده است و پاسخ به آن به وضع ویژهٔ جوامع باز می‌گردد. مثلاً دلایل توسعه آنارشیسم روسی به کلی با دلایل توسعهٔ صُور آمریکایی، اسپانیایی یا فرانسوی آن فرق دارد. تا حدی نیز یک بُعد فکری در خاستگاه اشکال متفاوت آنارشی وجود دارد که در بخش بعد در بارهٔ آن بحث خواهیم کرد. بدین قرار خاستگاه آنارشیسم فردگرا پیوندهای فکری نزدیک‌تری با لیبرالیسم کلاسیک دارد، حال آنکه آنارشیسم کمونیست و طرفدار نظریه اشتراکی با بحث‌های پرشور فکری با بلانکیسم و مارکسیسم در «بین‌الملل» پرورده شده‌اند. از دههٔ ۱۸۸۰ به بعد، آنارشیسم‌ها در همهٔ جوامع اروپایی، و نیز در هندوستان، آمریکای جنوبی، ژاپن و ایالات متحدهٔ آمریکا پدید آمدند.

یافتن شالودهٔ منطقی شفافی در بارهٔ توسعهٔ آنارشیسم به راستی ممکن نیست. راهنمایی کلی و اولیه می‌تواند شامل نکات زیر باشد. در سدهٔ نوزدهم شاهد تطوّر تاریخی حیاتی خاص هستیم. مهم‌ترین آن‌ها عبارت از رشد و افزایش تمرکز کشور - ملت‌ها بود که افزایش تعداد ایدئولوژی‌ها از جمله لیبرالیسم را به همراه داشت. افزون بر این، باید به توسعهٔ سرمایه‌داری صنعتی و آشوب‌ها و شورش‌های عظیم اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و ناراحتی‌های ناشی از آن‌ها اشاره کرد. یکی از نتایج این امر، به ویژه در جوامع روستایی‌تر، ایجاد تضاد میان شیوه‌های زندگی صنعتی و کشاورزی بود.

---

1. *The Raven, Telos, Harbinger, Black Rose.*
2. Freedom Rose Pren, Pren Black.

تصادفی نبود که آنارشیسم تا دهۀ ۱۹۳۰ مهم‌ترین اتکای خود را در جوامع روستایی‌تر و کشاورزی هند، روسیه، اسپانیا و ایتالیا به دست آورد.

توسعۀ اجتماعی فوق مقارن شد با سنّت نیرومند انقلابی در کشورهای اروپایی. برخی تاریخ‌های این سنّت تبدیل به بخشی از مقدسات سوسیالیسم و آنارشیسم شد که هر یک با مدحنامه‌ها یا عدم توافق شدید در بارۀ معنای حقیقی آن همراه بودند. انقلاب‌های ۱۷۸۹، ۱۸۳۰، ۱۸۴۸، ۱۸۷۱، ۱۹۱۷ و ۱۹۳۰ به منزلۀ توالی رویدادهایی تحول‌آمیز آکنده از فرجام‌گرایی مقدس پدیدۀ آزادیخواهی تلقی شدند. مباحثات بزرگ «بین‌الملل‌های اول و دوم و سوم» از دهۀ ۱۸۶۰ به بعد تأیید و تبلیغ همین شمایل‌نگاری مقدس بودند. آنارشیست‌ها خود را بخشی از این فرایند آزادسازی می‌دانستند. در بسیاری موارد مخالفت آن‌ها با دولت و صنعتی شدن بزرگ‌مقیاس حاصل مخالفت آن‌ها با مارکسیسم بود که فکر می‌کردند به وظیفۀ آزادسازی پشت پا زده و خیانت کرده و آزادی را به نوعی از سرمایه‌داری دولتی فروخته است.

ماهیت آنارشیسم

آنارشیسم، مانند سوسیالیسم، در معرض اعتراضات انتقادی بسیار زیادی قرار گرفته است. بسیاری از مفسران و بسیاری از خود آنارشیست‌ها، وجود گوناگونی دیدگاه‌ها را قبول دارند. با توجه به اعتقاد قوی به آزادی عقیدۀ موجود در عقاید آنارشیستی، چنین انتظاری از آن‌ها می‌رود. همچنین نظیر بسیاری از ایدئولوژی‌ها، به شیوه‌های گوناگون می‌توان نهضت را طبقه‌بندی کرد. هم می‌توانیم آنارشیست‌ها را بر حسب ایده‌ها و هدف‌های اعلام شده‌شان طبقه‌بندی کنیم، هم بر حسب تاکتیک‌هایی که مورد استفاده قرار می‌دهند یعنی این‌که روش‌هایشان خشونت‌آمیز باشد یا مسالمت‌آمیز.

افزون بر این، در مورد تعداد مکاتب آنارشی اختلاف عقیدۀ زیادی وجود دارد. من ترجیح می‌دهم آن‌ها را به انواع فردگرا، جمع‌گرا، کمونیست، تقابل‌گرا و آنارکوسندیکالیست تقسیم‌بندی کنم. نوع‌شناسی پذیرفته شده در این‌جا تقسیم‌بندی‌های فرعی‌تری را نیز دربر می‌گیرد. مثلاً یکی از انواع رایج‌تر تفکر آنارشیستی فردگرا در ایالات متحدۀ آمریکا در دهۀ گذشته با نام موری راتبارد در آمیخته بود و نام «آنارکوکاپیتالیسم» را به خود گرفته است. صُور ممکن دیگری نیز در این طرح وجود دارد. برخی از آنارشیست‌های افراطی‌تر «مبلّغ نیاز» در دهه‌های ۱۸۸۰ و

۱۸۹۰ به نیهیلیسم یا پوچ‌انگاری گرایش داشته‌اند. اخیراً مورای بوکچین آنارشیست آمریکایی خود را «اکو آنارشیست» [آنارشیست طرفدار محیط زیست] نامیده است. نوشته‌های جدید همچنین از «آنارشیسم فمینیسم» سخن گفته‌اند. من کوشیده‌ام تا از سنخ شناسی مصطلح‌تری پیروی کنم. بدین ترتیب، آنارشیسم نیهیلیست، اکوآنارشیسم و آنارشیسم فمینیست به عنوان مقولات جداگانه‌ای بررسی نخواهند شد. در گزارش کنونی ترجیح می‌دهیم بوکچین را در شمار طرفداران آنارشیسم کمونیست آوریم.(۱۹)

آنارشی فردگرا را آشکارا می‌توان در نویسندگان آمریکایی مانند جاشوا وارن، بنجمین توکار، آلبرت جی نوک و مورای راتبارد مشاهده کرد. با توجه به دلمشغولی خاص راتبارد نسبت به سرمایه‌داری چندان مناسب نیست که او را جزو این دسته بشماریم. گرچه فردگرایان در بسیاری مسائل با هم تفاوت دارند، رشتهٔ مشترکی که آن‌ها را با هم پیوند می‌دهد اعتقاد شدید ایشان به حاکمیت فردی، و در بسیاری موارد، تأکید آن‌ها بر اهمیت اساسی آزادی فردی است. در سنّت آمریکایی همچنین تأکیدی در بارهٔ ارزش مالکیت خصوصی وجود دارد. با وجود این آن‌ها به فردگرایی کامل التزام و اعتقاد دارند. از این مسائل که بگذریم تمایزها و جدایی‌ها آغاز می‌شوند. غیر از اهمیت اساسی فرد، ایده‌های ماکس استیرنر به آسانی با سایر آنارشیست‌های فردگرا سازگار نیست. همین نکته در مورد ویلیام گودوین و لئو تولستوی صادق است که به رغم توجه شدیدشان به فرد، با مفهوم فردگرایی آمریکایی سازگاری ندارند.

آنارشیسم جمع‌گرا نخست با اندیشه‌های میخائیل باکونین پیوند داشت. باکونین بجز ایده‌های غیر متعارف پان اسلاویسم و احساسات ضد آلمانی خود، به دلیل اعتقادش به انقلاب خود بخودی، و اشتیاق و تأکید ویرانگرانه‌اش از لحاظ نظری، به احساسات شدید ضد مارکسیستی و برداشتش از دیکتاتوری آنارشیستی انقلابی شهرت داشت. باکونین به اشتراکی کردن وسایل تولید اعتقاد داشت و به نظر او توزیع نیز می‌بایست بر اساس معیار کار تعیین شود. از این رو، کروپوتکین استدلال می‌کرد که آنارشیست‌های جمع‌گرا برداشت بسیار متمایزی از عدالت نسبت به آنارشیست‌های کمونیست دارند که به توزیع برحسب نیاز فکر می‌کنند.(۲۰)

آنارشیسم کمونیستی یکی از بخش‌های قدرتمند اندیشهٔ آنارشیستی تا امروز بوده است. کروپوتکین مشهورترین هوادار اولیهٔ این نهضت است. دیگران عبارتند از اریکومالاتستا، آلکساندر برکمن، اِماگُلدمن، کولین وارد و مورای بوکچین. آنارشیسم

کمونیستی به اصل مالکیت عمومی از لحاظ اموال، تولید و مسکن اعتقاد دارد. کروپوتکین به توزیع بر حسب نیاز معتقد است. این اعتقاد با برخی جنبه‌های سوسیالیسم اصلاح‌طلب و لیبرالیسم اجتماعی تداخل پیدا می‌کند. آنارشیست‌های کمونیست همچنین بر ضرورت همبستگی اجتماعی و بنگاه‌های تعاونی تأکید دارند. این مفاهیم را جزو طبیعت انسانی می‌شمارند. بوکچین این گرایش را در نوشته‌های خود تکرار کرده و آن را با مضامین توازن و هماهنگی اکولوژیکی پیوند داده است.(۲۱) اولین کتاب آنارشیست کمونیستی کتاب *کمک متقابل* نوشتهٔ کروپوتکین بود. آزادی موضوعی است که در آنارشی کمونیستی تا حدی مبهم مانده است. این امر را معمولاً به رشد اخلاقی و رشد و پیشرفت فرد در درون جامعه مربوط دانسته‌اند که به عنوان مفهوم مثبتی از آزادی بهتر فهمیده می‌شود، منتها از این لحاظ در میان برخی نوشته‌های آنارشیستی کمونیستی استثناهایی وجود دارد. سرانجام این‌که نظیر آنارشیسم جمع‌گرا، آنارشی کمونیستی با فعالیت بازار و تولید خصوصی کالاها مخالف است.

آنارشی تقابل‌گرا با «پدر آنارشی» یعنی پیئر ژوزف پرودون پیوند دارد. پرودون در مدت عمر خود نظریات خویش را تغییر داد. او بعدها حتی از عنوان «آنارشیست» برای خود اکراه داشت. نظریات اولیه او در بارهٔ آنارشی را می‌توان در اصطلاح «تقابل‌گرایی» خلاصه کرد. او حدس می‌زد که دولت در حکم سازمان سیاسی جای خود را به سازمان اقتصادی خواهد داد. حکومت‌ها و دولت‌ها از بین می‌روند و رابطهٔ افراد با یکدیگر از طریق قراردادهای اقتصادی متقابل برقرار می‌شود. تقابل‌گرایی را گاه «ضمانت‌گرایی» نیز نامیده‌اند که شکلی از آنارشی قراردادگرا بود. یگانه سازمانی که اساس آن را قرارداد تشکیل نمی‌داد خانواده بود که شکل سلسله مراتبی و پدرسالارانه خود را حفظ می‌کرد. مسئلهٔ زنان چندان مورد علاقه آنارشی نبود. مردان می‌توانستند (تا جایی که به استثمار و سوء استفاده از دیگران نپردازند) صاحب مالکیت خصوصی باشند و برای خود کار کنند. آن‌ها می‌توانند کسب و کار را با اخذ وام‌های اعتباری بدون بهره از «بانک اعتباری متقابل» آغاز کنند. محصولات آن‌ها نیز می‌تواند با برات‌ها و اسکناس‌های اعتباری تضمین شدهٔ بانکی نیز مبادله شود. توزیع باید وابسته به کار و بهره‌وری باشد. به رغم این‌ها، هنوز پسزمینه‌ای از مساوات جویی و آزادی جوهری وجود داشت. قراردادها نمی‌بایست تحت فشار اقتصادی یا تحت شرایط آزادی نابرابر منعقد شوند. جامعهٔ

دادگر جامعه‌ای بود که مساوات و آزادی قرارداد در آن وجود داشته باشد. پرودون این مفهوم قراردادی از عدالت را «عدالت جابه‌جایی» نامید.

آخرین جریان آنارشیسم آنارکوسندیکالیسم است که از نهضت گسترده‌تر و کمی قدیمی‌تر سندیکالیسم رشد یافت.(۲۲) واژهٔ «سندیکالیسم» دو معنی دارد. از یک سو ممکن است بر اتحادیهٔ صنفی به معنای بی‌طرف آن دلالت داشته باشد، از سوی دیگر به معنای مکتب اتحادیهٔ صنفی انقلابی یا مبارز است که خود را وقف براندازی سرمایه‌داری و دولت می‌کند. مکانیسم مرسوم براندازی اعتصاب عمومی بود. سندیکالیسم به بازسازی محتمل جامعه‌ای بدون دولت، با طرحی فدرالیزه و با وجود گروه‌های تولیدی سندیکایی می‌اندیشید. این نهضت در طی دههٔ ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ در فرانسه رشد کرده بود. در آغاز دههٔ ۱۹۰۰ به ایالات متحد آمریکا نیز سرایت کرد و سازمان «کارگران صنعتی جهان» (Wobblies) مشهور را به وجود آورد که بسیار نیرومند بود و هوادارانی مانند یوجین دبز و دانیل دولئون داشت. این نهضت همچنین در ایتالیا، اسپانیا، استرالیا، آمریکای لاتین و بریتانیا توسعه یافت. در بریتانیا تأثیر آن در حوزه‌های ذغال سنگ ساوت‌ویلز پیش از ۱۹۱۴ احساس شد. گرچه نقش دقیق آن و تأثیرش در دامن زدن به آشوب‌ها و ناآرامی‌ها هنوز شدیداً مورد بحث است.(۲۳)

نهضت سندیکالیسم به علت جهت‌گیری مبارزهٔ ضد سیاسی و ضد دولتی خود حمایت و علاقهٔ برخی از آنارشیست‌ها، و نه البته همهٔ آن‌ها، را جلب کرد. آن‌ها مجذوب ریشه‌های عمیق سازمان ضد سیاسی آن در درون طبقهٔ کارگر شدند. با توجه به این‌که فرهنگ انقلابی و ساختارهای غیرمتمرکز مردمی قبلاً به وجود آمده بود، کمون‌ها چندان موفقیتی نیافتند. پس از برگزاری کنگرهٔ آنارشیستی سال ۱۹۰۷ در آمستردام، بسیاری از آنارشیست‌ها کوشیدند با سندیکالیسم متحد شوند و عنوان «آنارکوسندیکالیسم» از این‌جا پدید آمد. بعضی‌ها، نظیر رودولف روکر آنارشیست آلمانی، آنارکوسندیکالیسم را شاهراه آیندهٔ آنارشی می‌پنداشتند. دیگران، مانند ویکتور گریفوئهلس از جریان سندیکالیستی و مالاتستا و کروپوتکین از جریان آنارشیستی، هرگونه ارتباط میان آنارشیسم و سندیکالیسم را رد می‌کردند.

به طور کلی، آنارکوسندیکالیسم تمام سیاست‌های دولت‌گرا ـ احزاب، پارلمان‌ها، دموکراسی، و نظایر آن ـ را نفی می‌کرد. این جریان همچنین با نفی آموزش و پرورش و شکل‌های فکری بورژوایی، گرایش ضد روشنفکری نیرومندی را به نمایش گذاشت.

طرفدار جنگ طبقاتی و انهدام سرمایه‌داری از طریق مبارزه مسلحانه و اعتصاب‌های عمومی بود. گروه‌های تولیدکننده می‌بایست هسته‌های جامعهٔ نوین را تشکیل دهند. این هسته‌ها بایستی به صورت انجمن‌های کارگری باشند که به طور دموکراتیک خود بخود سازمان یافته و به صورت فدرالی اداره شوند و فرهنگ اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خاص خود را بیافرینند و این امر حتی بایستی قبل از وقوع انقلاب انجام گیرد. پلوتیه سندیکالیست که رهبر اولیهٔ سندیکالیسم فرانسه بود به عنوان یک هوادار مهم مفهوم «بورس کار» که خود ایجاد کرده بود سخت از این خودمختاری سندیکالیستی هواداری می‌کرد. «بورس» محل اجتماعات کارگران تمام سندیکاها دانسته می‌شد. بورس وظایف متعددی داشت: محل داد و ستد نیروی کار، محل اجتماعات، محل صندوق ویژهٔ اعتصاب و مرکزی آموزشی با یک کتابخانه. بورس ضمن آن‌که کارکردها و وظایف عملی و راهبردی داشت در آفرینش فرهنگ نوین کارگری نیز نقش داشت.

پیش از آن‌که به بحث در بارهٔ اندیشهٔ آنارشیستی بپردازیم، مسئله‌ای در این سناریوی «مکاتب آنارشی» نیاز به بازاندیشی دارد. آیا تمام مکاتب فوق را می‌توان آنارشیست دانست؟ در متون آنارشیستی تلاش بسیاری انجام گرفته است که عرصهٔ آن محدود شود. غیر از آنارشیست‌های کمونیست، تقریباً تمام مکاتب آنارشی در معرض تهدید این محدودیت قرار گرفته‌اند. مثلاً از زمان آغاز مکتب آنارکوسندیکالیسم، بسیاری از افراد آن را خارج از نهضت اصلی آنارشیستی دانسته‌اند. منتها در مواردی هم که آنارکوسندیکالیسم بخشی از آنارشی تلقی شده است، باز نویسندگانی که در ارتباط با این مکتب نامدار شده‌اند، نظیر ژرژسورل، ا. برت و ه. لاگاردل، اغلب از لحاظ سهم اندکی که در آن داشته‌اند مورد انکار قرار گرفته و خارج از مکتب دانسته شده‌اند. مثلاً رودولف روکر گفته است که هیچ یک از این افراد نه بر آنارشی و نه بر آنارکوسندیکالیسم «کم‌ترین نفوذ قابل ذکری نداشته‌اند.»[۲۴] مفسر جدیدی مانند دیوید میلر نیز معتقد است که سندیکالیسم «همواره اتحادی از عناصر پراکنده از لحاظ ایدئولوژیکی» بوده و «خصلت آنارشیستی نداشته است.»[۲۵] با این حال، روکر از جمله کسانی بود که با حکم و داوری اخیر موافق نبود. او آنارکوسندیکالیسم را کانون حیاتی آنارشی می‌دانست.

شخصیت مناسب دیگر برای خروج از این مکتب، ماکس استیرنر است. چنان که جان کارول در مقدمه بر کتاب استیرنر به نام *خود و صاحب آن*[1] متذکر شده است:

1. Stirners, *The Ego and His Own*.

«مطالعات فکری آنارشیسم گرایش داشته که دشمنی عمیقی نسبت به فیلسوف خود نشان دهد»[۲۶] کارول عقیده دارد که بهتر است استیرنر را یک نیهیلیست دانست تا یک آنارشیست، و او در این ارزیابی تنها نیست. کارول ادامه می‌دهد: «طرفداری انعطاف‌ناپذیر و سازش‌ناپذیر استیرنر از خود تحققی انسان او را از سایر فیلسوفان آنارشیست، به ویژه پرودون و کروپوتکین، جدا می‌کند.»[۲۷] با این حال، همه با این حکم موافق نیستند. جان کلارک در بررسی خود به نام *خودخواهی ماکس استیرنر*[۱] شدیداً معتقد است که «نفوذ استیرنر بر آنارشیسم فردگرا تاکنون ادامه یافته است و من در واقع بسیار تردید دارم که رشد کرده باشد.»[۲۸]

همچنین گاوس و چاپمن در مقدمه بر رساله‌ای در بارهٔ آنارشی می‌گویند که نه تنها «آنارکوسندیکالیسم» بلکه «آنارکوکاپیتالیسم» فردگرا نیز باید کنار گذاشته شوند. این نکته در رسالهٔ بعدی این جلد از سوی دیوید ویک تکرار می‌شود که معتقد است که نهضت اخیر، یعنی آنارکوکاپیتالیسم فردگرا «کاملاً خارج از جریان اصلی نوشته‌های نظری آنارشیستی قرار دارد.»[۲۹] کسانی هم در نهضت آنارشیستی کمونیستی به ویژه در مورد حذف آنارشیست‌های فردگرایی نظیر راتبارد به سوگ نشسته بودند. بی‌گمان ناراحت کننده است که انسان خود را شریک این ایده‌های مخالف بداند. ظاهراً خود راتبارد نگران این مسئله نیست و خود را هنوز علاقه‌مند به آنارشیسم آزادیخواه فردگرا می‌داند.

اگر به نهضت آنارشیستی با نگاهی نزدیک‌تر بنگریم، این فرایند می‌تواند *تا ابد* تکرار شود. بسیاری از آنارشیست‌های کمونیست و جمع‌گرا بیزاری خود را نسبت به آنارشیسم قراردادگرای پرودون اظهار کرده‌اند و معتقدند که او از خود «ذهنیتی کاسب کارانه» نشان داده بود.[۳۰] همچنین نسبت به نظریهٔ ارزش کار او، برداشت او در بارهٔ عدالت جابه‌جایی مبتنی بر بازار، دیدگاه پدرسالارانه او در بارهٔ خانواده، تلاش او برای نامزد شدن نمایندگی پارلمان، و حمایت او از جنوب و برده‌داری در جنگ داخلی آمریکا و اعتقاد بعدی او در بارهٔ نقش دولت فدرال احساس ناراحتی می‌کردند. به همین سان، مفسران متأخر آنارشیست، از جمله ورنون ریچاردز و دانیل گرن، جمع‌گرایی باکونین را بیش‌تر با موضع مارکسیستی مطابق دانسته‌اند تا با آنارشیسم.[۳۱]

1. John Clark, *Max Stirner's Egoism*.

در پایان شایان ذکر است که مکاتب گوناگون آنارشیسم، در زمان واحد وجود داشته با هم تداخل کرده و رابطهٔ بسیار پیچیده‌ای هم با مارکسیسم و هم با لیبرالیسم داشته‌اند و دارند. ما در بارهٔ این نکته جداگانه بحث نخواهیم کرد، بلکه در طی بحث‌های دیگر به آن اشاره می‌کنیم.(۳۲) اکنون با طرح مکاتب آنارشی برخی از عناصر اندیشهٔ آنارشیستی را از چشم مکاتب گوناگون بررسی خواهیم کرد.

طبیعت انسان

در بارهٔ موضوع سرشت انسان سه نکتهٔ اساسی قابل ذکر وجود دارد. نخست این‌که آنارشیست‌ها همگی مؤکداً بر مفهوم یگانه‌ای از طبیعت انسان تأکید نکرده‌اند. شواهد بسیار متمایزی میان متفکران و مکاتب آنارشی وجود دارد. ثانیاً برداشت‌های آنان در بارهٔ طبیعت انسان همیشه نشاندهندهٔ خوش‌بینی و کمال‌پذیری نیست. غالباً متهم شده‌اند که اعتقادات ساده‌لوحانه و خوش‌بینانه‌ای دارند، اما همان طور که راتبارد می‌گوید: «اعتراف می‌کنم که اساس این اتهام را در نمی‌یابم... من همراه با بیش‌تر ناظران اعتقاد دارم که نوع بشر آمیخته‌ای از نیکی و بدی، از گرایش‌های تعاون و جرم است.»(۳۳) در اوایل قرن جاری مالاتستا آنارشیست کمونیست دقیقاً همین نکته را در بارهٔ جایزالخطا بودن سرشت انسان متذکر شد.(۳۴) ثانیاً، آنارشیست‌ها همگی لزوماً مفهوم مطلق و ثابتی از طبیعت انسان ندارند. از نظر نویسندگانی مانند کروپوتکین و الیزه روکلو، موجودات بشری از لحاظ بیولوژیکی تکامل‌پذیر هستند. هم کروپوتکین و هم روکلو از لحاظ تخصص و علاقه خود جغرافیدان و طبیعیدان بودند. تبیین‌های آنان در مورد رفتار انسان در نهایت مبتنی بر علوم طبیعی بود. آنارشیست‌های دیگر، چه متقدم و چه متأخر، اعتقاد داشتند که انسان‌ها به تدریج با پرورش و تطوّر عقل تغییر می‌کنند. با رشد مواد و افزایش کتاب‌های در دسترس، جامعهٔ انسانی در نهایت پیشرفت می‌کند. گودوین این صورت را از چشم‌انداز و نگرش عصر روشنگری می‌دید، در حالی که نویسندگانی مانند باکونین و بوکچین این مضمون را بیش‌تر با دیدگاه هگلی در مورد رشد عقل پیوند می‌دادند.

با این همه، ایدهٔ طبیعت انسان کماکان کانون اندیشهٔ آنارشیستی را تشکیل می‌دهد. تمایز دیدگاه‌ها در نهضت آنارشیستی مربوط به نقطهٔ آغاز حرکت آن‌هاست. این‌ها را فقط می‌توان به تفاوت‌های فردی و اجتماعی مربوط دانست. یک نگرش موجودات

بشری را عاملان مستقل و خودمختاری در چارچوب برنامه‌های خاص زندگی خود و خارج از جامعه می‌داند؛ دیدگاه دیگر رشد و تطوّر انسان‌ها را در درون جامعه و کسب آزادی و فردیت درون آن میسر می‌بینند. این نکته مبین گرایش‌های متمایز و گسترده در درون اندیشهٔ آنارشیستی است.

یکی از پرآوازه‌ترین گرایش‌های اجتماعی را می‌توان در اثر کروپوتکین پیدا کرد. او برتری مفهوم تنازع را در تکامل رد می‌کند. وی با مطالعهٔ رفتار جانوری و جماعات ابتدایی در سیبری، و تحت تأثیر کتاب کارل کسلر جانورشناس به این نتیجه رسید که جانوران، از جمله موجودات انسانی، فقط با تعاون و همکاری اجتماعی شکوفا می‌شوند و پیشرفت می‌کنند. کروتوپکین در بارهٔ نتیجه مشاهداتش از بسیاری از گونه‌های جانوری می‌نویسد: «در تمام این صحنه‌های زندگی جانوری که در برابر چشمان من روی می‌داد، کمک متقابل و حمایت متقابل را در چنان حدی مشاهده کردم که گمان می‌برم مهم‌ترین نقش را در حفظ حیات و حفظ هر یک از گونه‌ها و تکامل ایشان بر عهده دارد.»(۳۵) همبستگی اجتماعی و کمک متقابل طبعاً متعلق به موجودات بشری است. این جزئی از قانون طبیعت است. کروپوتکین در بارهٔ تعاون، صفات خلّاقه و نوعدوستانهٔ طبیعت انسان عمیقاً خوش‌بین بود. طبیعت آموزگار اخلاق بود ـ ادعایی که کروپوتکین در کتابی در بارهٔ علم اخلاق به بررسی آن پرداخت. کروپوتکین عنصر مبارزه و تنازع را انکار نمی‌کرد، اما عقیده داشت که مریدان و هواداران داروین در این مورد راه گزافه پیموده‌اند. گوزن‌های زرد، پلیکان‌ها، زنبوران عسل، گورکن‌ها همگی گواهانی بر تأیید فرضیه کمک متقابل هستند. کروپوتکین با ارتباط دادن این فرضیه با نظریهٔ سیاسی به طور جدی متذکر می‌شود که: «مورچگان و موریانه‌ها از «جنگ هابزی»[1] چشم پوشیده‌اند و از این رو بهترند.»(۳۶)

تز اساسی این بود که از لحاظ بیولوژیکی مناسب‌ترین موجودات آن‌هایی هستند که بیش‌ترین تعاون را با یکدیگر دارند. طبیعت چنگ و دندان سرخ ندارد. حتی در مورد جوامع اولیه انسانی این امر صادق است.(۳۷) کروپوتکین می‌گوید که برای مردمان ابتدایی غیرممکن است که اگر ما تعاون و همکاری آن‌ها را اِعمال کنیم، فردگرایی ما را دریابند. برای مردمان ابتدایی «قربانی کردن خود در راه منافع کلان [یا جماعت خود]

---

۱. اشاره به نظریه هابز فیلسوف انگلیسی ـ م.

امری عادی و روزمره است.»(۳۸) کروپوتکین در فصل‌های بعدی کتاب *کمک متقابل* ردپای این همبستگی انسانی را در جماعات روستایی، شهرهای قرون وسطایی و اصناف دنبال می‌کند. به نظر کروپوتکین، زندگی رقابتی و تنازعی در دولت، امری است که از نظر تاریخی نوعی انحراف و ناهنجاری است. همکاری و تعاون و کمک متقابل هنوز هم به رغم وجود دولت ادامه دارد.

کروپوتکین ایمانی خوش‌بینانه به توده‌های انسانی داشت، و این تلقی باعث شده که حتی برخی از رفقای آنارشیست کمونیست، او را متهم به ساده‌لوحی کنند.(۳۹) ایمان او به طبیعت هنوز در نوشته‌های مورای بوکچین، آنارشیست کمونیست معاصر، بازتاب یافته است که می‌نویسد: «اکولوژی» به وجود سلسله مراتب در سطح اکوسیستم اعتقادی ندارد. نه جانوران شاه دارند و نه مورچگان دارای طبقات پست هستند... عملاً تمام موجوداتی که زندگی می‌کنند... در حفظ توازن و یکپارچگی کل [جامعه خود] نقشی همشأن و همرتبه دارند.»(۴۰) بنابراین، به نظر بوکچین، طبیعت ذاتاً مغشوش است. این اعتقاد به اغتشاش «طبیعی» مشابهتی با نظر الکساندر برکمن دارد که تمام کودکان «گرایشی ذاتی و غریزی به فردیت و استقلال، به ناسازگاری متجلی در نافرمانی آشکار یا پنهان از خود نشان می‌دهند.» و بنابراین، می‌توان آن‌ها را به طور طبیعی آنارشیست دانست.(۴۱)

همهٔ آنارشیست‌ها در این ایمان به طبیعت سهیم نبودند. مثلاً باکونین از ایدهٔ ایجاد مدل‌واره‌های منطقی و عقلانی پیشرفت به سوی آنارشی خوشش نمی‌آمد. به نظر او، تاریخ مانند طبیعت عرصهٔ گستردهٔ رویدادهای غیرمنطقی و نامنظم و غیرسیستماتیک بود و در معرض انفجارهای ناگهانی و غیرمنتظره فعالیت غریزی و خود بخودی قرار داشت.(۴۲) به همین سان، باکونین از «قیام زندگی علیه علم» سخن می‌گفت. قوانین و قواعد مقدر به سود غریزه و عدم تعقل مورد نفی قرار می‌گرفتند. غرایز روستایی بی‌سواد بیش‌تر از سیستم‌های فکری افراد تحصیلکرده قابل اعتماد بودند. در این مردم انقلاب به طور غریزی وجود داشت. به گفتهٔ او: «سرشناس‌ترین نوابغ به خصوص برای مردم هیچ کاری نکرده‌اند یا کارهای بسیار اندکی کرده‌اند... زندگی مردم، تحول مردم، پیشرفت مردم، منحصراً به خود مردم تعلق دارد.»(۴۳)

اگر این پرسش را که آیا ژرژسورل سخنگوی آنارکوسندیکالیسم بود یا نبود، کنار بگذاریم این اعتماد به غریزه از جمله خصوصیات موضع کلی سورل در کتاب *تأملاتی*

در باره خشونت[1] نیز بود. به نظر سورل این روستاییان نبودند که این پاسخ غریزی را در خود داشتند، بلکه بر عکس این غریزه در پرولتاریای صنعتی وجود داشت. غریزه می‌بایست به واسطهٔ اسطوره‌هایی نظیر اعتصاب عمومی جهت‌دهی و هدایت می‌شد. روان‌شناسی غریزه که بر اندیشهٔ سورل حاکم بود، ریشه‌های نظری عمیق‌تری از باکونین داشت که عبارت بودند از آثار گوستاو لوبون، ادوارت فون هارتمان، فریدریش نیچه و هنری برگسون.(۴۴) به علاوه، وضع حماسی ذهنی این پرولتاریا آشکارا مغایر با آن چیزی بود که باکونین درک می‌کرد.(۴۵)

وقتی به طبیعت انسان از دیدگاه آنارشیستی فردگرایی می‌نگریم پراکندگی‌های بیش‌تری به چشم می‌خورد. ویلیام گودوین خود را فردگرا می‌دانست. وی اعتقاد داشت که طبیعت موجودات انسانی در محیط آن‌ها شکل می‌گیرد و تعیین می‌شود. به سخن دیگر، انسان‌ها موجوداتی تأثیرپذیر و رام شدنی هستند. آن‌ها همچنین از استعداد عقلانی برخوردارند. نظریهٔ اخلاقی خاصی که او به آن اعتقاد داشت فایده‌باوری بود. خوشبختی حقیقی بر تطوّر فردیت ما استوار است. فرد به تنهایی می‌تواند داور سودمندی خویش باشد. این نکته گودوین را به این عقیده هدایت کرد که همهٔ صُور فعالیت تعاونی و همکارانه باید با بدگمانی نگریسته شوند. چنان که خود می‌گوید: «هر چیز که معمولاً با واژهٔ تعاون فهمیده می‌شود تا حدی شرّ و شیطانی است.»(۴۶) هر چیز که مانع تفکر فرد در بارهٔ خودش بشود ـ کار جمعی، غذای جمعی، زناشویی و حتی برنامه‌های تئاتری و موسیقی ـ می‌تواند یورشی به فردیت باشد. انسان‌ها باید بتوانند بدون وجود دیگری کارهای خود را روبراه و مشکلات را تحمل کنند. چنان که گودوین می‌گوید: «کامل‌ترین انسان کسی است که وجود جامعه برای او نه یک ضرورت زندگانی بلکه چیزی تجملی باشد.»(۴۷)

موضع فوق شباهت‌هایی با موضع مورای راتبارد فردگرای قرن بیستم دارد، جز آن‌که راتبارد به نظریهٔ حقوق طبیعی معتقد بود و فایده‌باوری را رد می‌کرد. به نظر راتبارد موجودات انسانی طبیعت ویژه و معینی دارند. ما موجودات خودخواه زیاده‌طلبی هستیم که می‌توانیم به تعقل بپردازیم. ما به عنوان افراد احساس می‌کنیم، می‌اندیشیم و عمل می‌کنیم و باید این آزادی را داشته باشیم که بیاموزیم و استعدادهای خود را رشد و

1. George Sorel, *Reflections on Violence*.

توسعه دهیم. ما اساساً مالک خود هستیم. می‌توانیم با دیگران به همکاری بپردازیم. اما این گزینشی فردی است که انجام می‌دهیم. راتبارد این را «اصل مالکیت خود» می‌نامد. افراد اصل مالکیت خود را قبول دارند، که حق مالکیت بر اشیاء جزئی از آن است و بدین ترتیب، از طریق بازار آزاد با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند.

ماکس استیرنر، فردگرای دیگر، بی‌گمان اصل مالکیت خود را قبول داشت، اما برداشت او از واژهٔ *Eigenheit* [خصوصیت] شامل چیزهای بیش‌تری می‌شود. استیرنر چنان با حرارت در بارهٔ فردگرایی استدلال می‌کرد که حتی شناخت حق مالکیت خصوصی دیگران، کنش متقابل مبتنی بر قرارداد، و اهمیت نقش بازار، در نظر او مصنوعات محضی بودند که بر فراز فرد قرار می‌گرفتند. مالکیت «خود» منحصر به فرد حتی پیش از آزادی قرار می‌گرفت. انسان استیرنر موجودی کاملاً خود بسته است که جهان و ارزش‌های خود را می‌سازد. این نهایت افراط فردگرایی آنارشیستی است. حتی نوعدوستی و دگرخواهی محض نیز عملی عمیقاً خودخواهانه دانسته می‌شود. این دکترین را «خودخواهی روان‌شناختی» نامیده‌اند. ریشه‌های این عقیده در مناقشات فکری بسیار متمایزی در حدود مکتب هگل، و به طور دقیق‌تر در انتقاد استیرنر از برخی رفقای مکتب «هگلی‌های جوان» او قرار دارد. هر خود فردی، حَکَم و داور یکتای واقعیت است. در این سناریو هیچ چیز بجز برتری هستی‌شناختی هر «خود» اهمیت ندارد.

چنان که از نمونه‌های بالا دیده می‌شود. هیچ عقیدهٔ روشنی در بارهٔ طبیعت انسان در مکتب آنارشیسم یافت نمی‌شود. در واقع آنارشی بیش‌تر تحت تأثیر عقاید دیگر ایدئولوژی‌ها که خود بسیار متمایزند قرار دارد. این نکته ما را به بحث در بارهٔ نظریهٔ سیاسی آنارشیستی می‌کشاند که پیچیده‌تر است.

انتقاد از دولت

اگر مضمونی واحد باشد که پیوسته در بحث‌های مربوط به آنارشیسم تکرار می‌شود، همانا انتقاد و نفی «دولت» و نیز گاه «حکومت» و «قدرت» است. مسائل متعددی در این نفی و انکار وجود دارند. نخست، فقدان روشنی در نوشته‌های آنارشیستی در مورد چیستی معنای این واژه‌هاست. در نتیجه، دریافت این‌که چه چیزی مورد نفی و انکار قرار گرفته دشوار است. ثانیاً آنارشیست‌ها غالباً در بارهٔ این‌که مفاهیمی نظیر حکومت، قدرت و دولت آیا مترادف هم هستند یا مفاهیمی جداگانه، قضاوت‌های بسیار متفاوتی

دارند. به عبارت دیگر، این پرسش مطرح است که آیا در نظام آنارشی می‌توان اقتدار و قدرت را بدون وجود دولت یا حکومت حفظ کرد یا نه؟ ثالثاً زمینه‌های تجویزی یا دستوری که بر اساس آن‌ها آنارشیست‌ها به دولت حمله می‌کنند و به توجیه بدیل‌هایی برای آن می‌پردازند به‌طور شگفت‌انگیزی از منابع اخلاقی گوناگونی سرچشمه می‌گیرد. نظریهٔ حقوق طبیعی جان لاک، فایده‌باوری اصولی، خودخواهی روان‌شناختی، مکتب نو کانتی، هگل‌گرایی، نظریهٔ تکامل و اصول مسیحیت، همگی مشهورترین منابع توجیهی را تشکیل می‌دهند.(۴۹) این گوناگونی توجیهات اخلاقی، استدلال‌های منسجم و منطقی را دشوار می‌کند. من مختصراً به بررسی معنای این واژه‌ها و اصطلاحات می‌پردازم و سپس به پرسش این‌که چرا دولت نفی شده است باز می‌گردم.

شگفت این‌جاست که آنارشیست‌ها در بارهٔ این‌که معنای دولت چیست خیلی کم چیز نوشته‌اند. آن‌ها معمولاً ساختارهای نهادین قانونگذاری، اجرایی، قضایی، اداری بوروکراتیک و نیز گاه پلیس، نیروهای مسلح، و در برخی موارد دین و آموزش و پرورش را در ذهن دارند. برخی بر ساختار اِعمال زور تأکید می‌کنند، برخی دیگر بر نظم روان‌شناختی توجه دارند.(۵۰) هیچ یک از این ارزیابی‌ها به تمایزهای ظریف سنّت دولت حسّاسیت ویژه‌ای ندارند. علاوه بر این، برخی نوشته‌های پرودون ظاهراً حکومت، دولت، حاکمیت، قانون و مرجعیت و اقتدار را عملاً مترادف با هم در نظر می‌گیرند. پرودون از حذف دولت به عنوان حذف هم حکومت و هم اقتدار سخن می‌گوید.(۵۱) از سوی دیگر، آنارشیست آمریکایی آلبرت جی نوک در کتاب *دشمن ما دولت*[1] با تیزبینی میان حکومت و دولت تمایز قائل می‌شد. دولت مربوط به مداخله جهت تأمین حقوق طبیعی زندگی، آزادی و مالکیت بود.(۵۲) دولت همیشه یک ساختار سرکوبگر و در واقع یک سازمان کیفری است. راتبارد همین خط استدلال را دنبال می‌کند و مالیات ستانی را پیچیده‌ترین شکل سرقت می‌داند.(۵۳)

بنابراین، کجای کار دولت و حکومت اشکال دارد؟ در این مورد نیز آنارشیست‌ها پاسخ‌های متفاوتی می‌دهند. به طور کلی، دولت نهادی مصنوعی و بیگانه تلقی می‌شود که در بدترین جنبهٔ خود، سازمانی کیفری و راهزنی است. چنان که الکساندر هرتزن با حرارت گفته است، دولت «چنگیزخانی با تلگراف است»، گرچه امروزه بهتر است از

1. Albert Jay Nock, *Our Enemy the Stade*.

رایانه سخن بگوییم. همهٔ مکاتب آنارشی کمابیش همین دیدگاه را دارند. دولت تجلی فشار و خشونت است. از لحاظ تاریخی، دولت‌ها معمولاً بر اساس تسلط نظامی شکل گرفته و ساخته شده‌اند. منابع آن‌ها همواره اموال غارت‌شده‌ای است که شکل قانونی به آن داده‌اند. بنابراین، وجود دولت مستلزم انکار کامل آزادی است. چنان که باکونین گفته است: «دولت‌ها نمی‌توانند هیچ زمینهٔ عملی دیگری جز برده کردن و اسارت توده‌هایی بیابند که زیربنا و هدف وجود آن‌ها را تشکیل می‌دهند.»(۵۴) افزون بر این، از آن‌جا که دولت‌ها بر اساس سلسله مراتب و سلطه شکل گرفته‌اند، همچنین لزوماً مستلزم انکار برابری انسان‌ها هستند. بیش‌تر آنارشیست‌ها می‌گویند که ساختار دولت از سوی طبقه یا کاستی از دانشگاهیان، روحانیان و روشنفکران مورد دفاع قرار گرفته است. این حکم یا داوری، برخی آنارشیست‌ها را به عقاید آکنده از ضدّیت با روشنفکری کشانده است.

آنارشیست‌های فردگرا، در درجهٔ نخست به انکار حقوق و آزادی‌های فردی، به خصوص آزادی‌های بازار و مالکیت از سوی دولت توجه دارند. این نکته به ویژه در مورد بسیاری از فردگرایان آمریکایی صدق می‌کند. آنارشیست‌های فردگرا همگی به هرگونه سخن در بارهٔ نهادهای جمعی و اشتراکی بدگمان هستند و دولت را شریرترین این نهادهای جمعی می‌دانند. چنان که دیدیم، به نظر گودوین، استیرنر و راتبارد، هرگونه عمل تعاونی و جمعی ذاتاً اعتمادناپذیر است. به نظر استیرنر، با توجه به اولویتی هستی‌شناختی که او برای «خود» قائل است، جامعه به طور اجتناب‌ناپذیر «شبحی ترس‌آور» است.(۵۵) گودوین تعاون و همکاری را بر اساس فایده‌باوری فردگرایانه خود رد می‌کرد. راتبارد نیز، بر اساس حقوق طبیعی، به انکار وجود جامعه می‌پرداخت و می‌گفت که «هیچ هستی موجودی به نام «جامعه» وجود ندارد؛ فقط افراد در کنش متقابل با یکدیگر واقعیت دارند.»(۵۶) انسان‌ها ذاتاً و بنابه گوهر خویش خودخواه هستند. جامعه فقط ممکن است برچسب مناسبی برای افراد در حال کنش دو سویه باشد.

آنارشیست‌های جمع‌گرا، تقابل‌گرا و کمونیست نیز در بارهٔ این موضوع دیدگاه‌های نامتعارف خود را دارند. پرودون و باکونین وجود دولت را مرحله‌ای خشن اما گذرا در تکوین جامعه می‌دانند. به نظر باکونین آلمان‌ها یگانه دولت‌گرایان واقعی در اروپا بودند. او در این ارتباط پیوند مستقیمی، گرچه با طنزهایی گذرا، میان مارکس و بیسمارک برقرار می‌کرد. او همچنین به فدرالیسم آمریکایی با علاقه می‌نگریست و معتقد بود که بریتانیا به راستی به هیچ وجه دارای یک سنّت دولتی نبوده است.(۵۷)

کتاب کروپوتکین (و در این قرن کتاب بوکچین) از کتاب باکونین گسترده‌تر و خوش‌بینانه‌تر است. به نظر کروپوتکین، دولت افراد را فی نفسه تضعیف و نابود نمی‌کند، بلکه بیش‌تر به تضعیف و نابودی جماعات طبیعی، هماهنگ و ارگانیکی می‌پردازد که افراد در درون آن‌ها تحول می‌یابند. بوکچین این جماعات طبیعی را «گروه‌های همبسته» می‌نامد. کروپوتکین الگوی تکاملی را در جوامع می‌بیند و می‌گوید که «هر جا نوع بشر تمدن جدیدی را آغاز کرده است، در یونان، روم یا اروپای مرکزی، از مراحل مشابهی گذر کرده است که عبارتند از جامعهٔ قبیله‌ای، روستایی، جماعت، شهرهای آزاد و دولت، که تحول و تکامل هر یک آن‌ها از مرحله پیشین عبور کرده است.[۵۸] دولت وجود دارد تا تمام صُور طبیعی وحدت فدراتیو را نابود کند. به نظر کروپوتکین این انهدام، سیاست و خط مشی پاپ‌ها، پادشاهان قارهٔ اروپا، پارلمان‌ها، و حتی کنوانسیون انقلابی فرانسه بوده است. گرچه کروپوتکین اعتقاد داشت که در زیر این کنترل خفقان‌آور دولتی، هنوز کمک متقابل به صورت «انجمن‌های دوستی» زنده است.[۵۹] وظیفهٔ آنارشی این بود که احیای این انجمن‌های طبیعی را تشویق کند.

مهم است دریابیم که از نظر اکثر آنارشیست‌ها هیچ چیز دولت را جبران نمی‌کند. پرودون و باکونین در مورد این نکته استثنا هستند.[۶۰] تقریباً تمام مکاتب آنارشی، سنّت مشروطه لیبرالی، دولت ژاکوبنی، دموکراسی پارلمانی لیبرالی، و به ویژه دولت سوسیالیستی را توهّم دانسته‌اند. از این رو، باکونین عادت داشت که دولت مارکسیستی را «دروغ بزرگ قرن ـ بوروکراسی سرخ» بنامد.[۶۱] و کروپوتکین با همین نفرت و تحقیر می‌گفت که: «رادیکال مدرن یک تمرکزگر، یک هوادار دولت، یک ژاکوبن، و سوسیالیستی است که بر جا پاهای خود گام برمی‌دارد.»[۶۲]

آزادی و مساوات

به نظر بسیاری از آنارشیست‌ها علت بیزاری از دولت آن است که دولت ریشهٔ همه زورها و فشارهاست. به گفتهٔ برکمن: «آزادی یعنی زندگی بدون زور و فشار.» التزام آنارشیستی به ارزش آزادی ضرورتاً مستلزم نفی دولت بود.[۶۳] از این دیدگاه، آزادی هدف مجرد فلسفی نبود، بلکه چنان که روکر گفته است، «امکان مشخص حیاتی برای هر موجود انسانی» بود.[۶۴]

از این نکته، باید فرض کرد که همه آنارشیست‌ها به ارزش آزادی ملتزم بودند. در

این‌جا دو مشکل و مسئله پیش می‌آید که یکی از دیگری پیچیده‌تر است.(۶۵) نخست مسئلهٔ آسان‌تر را در نظر می‌گیریم: روشن نیست که آیا همهٔ آنارشیست‌ها برای آزادی ارزش یا استقلال بیش‌تری از سایر ارزش‌ها قائل بودند یا نه. استیرنر مثلاً مالکیت یا «خصوصیت» یا *Eigenheit* را برتر از آزادی می‌دانست. به عبارت دیگر، آزادی همیشه تابع ارزش «خود» است. همچنین به نظر استیرنر، بیش‌تر ارزش مفروض و محتوای آزادی چیزی بیش‌تر از یک رشته توهّمات غیر اصیل و «اشباح» ذهنی ذهن بورژوایی نبود. چنان که استیرنر با نثرِ خشک خود می‌گوید: «آزادی خشم تو را علیه هر چه که از تو نیست بر می‌انگیزد؛ خودخواهیِ تو را به لذت بردن از فراتر خود فرا می‌خواند؛ آزادی آرزو و حسرت، شکایت رمانتیک و امیدی مسیحی است و چنین نیز باقی خواهد ماند... مالکیت و خصوصیت واقعیت است.»(۶۶) حتی وقتی استیرنر از آزادی بحث می‌کند چندان روشن نیست که آیا او موضعی مثبت را پذیرفته یا موضعی منفی را. جان کلارک نویسندهٔ آنارشیست آمریکایی می‌گوید که «آنارشیسم یکی از نظریه‌های عمدهٔ سیاسی است که می‌خواهد ارزش‌های مثبت و منفی آزادی را در دیدگاهی منفرد و جامع از آزادی انسان بگنجاند و در هم آمیزد.»(۶۷)

با این حال، بی‌گمان اکثریت آنارشیست‌ها با این درهم‌آمیزی موافق نیستند. این نکته ما را به مسئلهٔ دوم هدایت می‌کند، یعنی مانند مورد لیبرالیسم، تفاوت‌های عمده‌ای در تفسیر معنای آزادی وجود دارد. و همچنین مانند لیبرالیسم، این معانی متفاوت از آزادی به نتایج اجتماعی و اقتصادی متفاوتی می‌انجامد. دیدگاه آنارشیست‌های اصولی‌تر این است که آن‌ها مانند بسیاری از لیبرال‌های کلاسیک مفهومی منفی از آزادی را در نظر دارند.(۶۸) آزادی از این دیدگاه به معنای کم بودن زور یا فشار عمدی جسمانی بر فرد است. این دیدگاه به ویژه به آنارشیسم آمریکایی تعلق دارد. راتبارد آشکارا اِعمال زور را «خشونت فیزیکی تجاوزگرانه نسبت به شخص و مالکیت» می‌داند.(۶۹) بدین قرار، او همانند برکمن (آنارشیست کمونیست) عقیده دارد که کنار نهادن و حذف دولت به معنای حذف منبع اصلی اِعمال زور و از این رو، به معنای افزایش آزادی است. استدلال راتبارد با اصل مالکیت بر خویش و اصل عدم تجاوز پیوند دارد: یعنی این‌که افراد حقوق مطلقی بر مالکیت جسم خود دارند چنان که هیچ کس نباید به آن‌ها از این نظر اِعمال زور کند. بنابراین، هر کس «حق مطلقی برای آزاد بودن از تعرض و خشونت را دارد.»(۷۰)

از سوی دیگر، بعضی از آنارشیست‌های کمونیست بیش‌تر به جنبه مثبت آزادی

توجه دارند. با وجود این، این برداشت خاص از آزادی مثبت نگرش مهربانانه‌تری را نسبت به نقش یا کارکرد دولت تسهیل نمی‌کند، چنان که در مورد لیبرالیسم اجتماعی ت. ه. گرین نیز چنین بود. آنارشیست‌هایی که درک مثبت‌تری از آزادی را بررسی کرده‌اند به اندازهٔ فردگرایان در طرد دولت پر هیاهو هستند. عناصر متعددی در این مفهوم مثبت از آزادی وجود دارد. اولاً، آزادی فقط به معنای فقدان زور و فشار نبود. گرچه روشن است که زور به عنوان عامل مهمی در بررسی آزادی پذیرفته می‌شد. در این معنا، آزادی عبارت بود از رهایی از فشار و زور برای پیگیری هدفی مثبت. آزادی مثبت مستلزم استقلال فردی، تعیین قانون برای خود و گزینش خودمختارانهٔ هدف‌های خویش است. یک نوع نوکانتی خاص از این استدلال در کتاب ر. پ. وُلف به نام *دفاع از آنارشیسم*[1] مطرح شده که در محافل آکادمیک تا حدی با استقبال روبرو شده است. وُلف به رغم این‌که درک بسیار اندکی از تنوع اندیشه آنارشیستی نشان می‌دهد، استدلال فلسفی نیرومندی ارائه می‌کند تا نشان دهد که پذیرش اقتدار با الزام‌های مبرم ما در عمل کردن به عنوان افراد و عوامل خودمختار سازگاری ندارد. هر وظیفه‌ای در اطاعت از اقتدار به حق مستلزم کنار نهادن استقلال است. از استدلال ولف در بیست سال گذشته در متون فلسفی تا حدی استقبال شده است. با این حال، به رغم مفید بودن ذاتی آن، در حاشیهٔ جریان اصلی فکری و عملی آنارشیستی قرار گرفته است.(۷۱)

دوم این‌که آزادی با انتخاب هدف‌هایی که حداقل باعث سوء استفاده از دیگران و استثمار یا تحقیر آن‌ها نشود ارتباط دارد. به سخن دیگر، هدف‌ها باید بُعد اخلاقی داشته باشند. این بُعد اخلاقی جزئی از معنای سازندهٔ آزادی است.(۷۲) سوم این‌که، آزادی با پیشرفت و تکامل شخصی موجودات انسانی، یا چنان که روکر می‌گوید: «با توسعه و تکامل کامل تمام نیروها، قابلیت‌ها و استعدادهایی که طبیعت به انسان اعطا کرده است»(۷۳) ارتباط دارد. و سرانجام این‌که، هدف‌های اخلاقی سازنده باید در جامعه ریشه بگیرند. در واقع، هدف‌ها و خود مقاصد از جامعه یا از غرایز جمعی طبیعی سرشت ما سرچشمه می‌گیرند. این پیش فرض بنیادی آنارشیسم کمونیست را تشکیل می‌دهد.(۷۴)

اعتقادات آنارشیستی در مورد مساوات، بر حسب مفاهیمی که هر یک در بارهٔ

---

1. R.P.Woolf, *In Defense of Anarchism*.

طبیعت انسان و خصوصیت ارزش دارا هستند فرق می‌کند. خشک‌ترین دیدگاه در بارهٔ مساوات ـ ناشی از خودخواهی استیرنری ـ هر چیزی را که برتر و بالاتر از «خود» باشد توهّمی می‌داند. بنابراین، «خود»ها را چه رسماً و چه عملاً باید برابر انگاشت. فرد خودخواه همهٔ ادعاها در بارهٔ سلسله مراتب یا برتری را باید کاذب تلقی کند. سایر آنارشیست‌های فردگرا در مورد ماهیت مساوات صریح‌تر قضاوت کرده‌اند. به نظر گودوین هر انسانی برابرانه صاحب قابلیت عقلانی و قضاوت در بارهٔ منافع و خوشبختی خویش است. هیچ‌گونه سلسله مراتب در این مورد پذیرفته نیست و هر فردی باید بتواند برابرانه به تعقل بپردازد. در سنّت آنارشیستی آمریکایی، مساوات از «خود» جداگانه که خواهان حق طبیعی مالکیت بر جسم خویش، در معرض تجاوز قرار نگرفتن و نیز دسترسی آزاد و مساوی به بازار داشتن است سرچشمه می‌گیرد. لئوتولستوی مساوات را بر اساس اصل یهودی ـ مسیحی، مساوات ارواح ارزیابی می‌کند. به نظر تولستوی، قلمرو سلطنت خداوند در هر یک از ما وجود دارد و مستلزم احترام متقابل مذهبی به دیگر اشخاص است.(۷۵)

برداشت صوری‌تر از مساوات در فردگرایی که ممکن است متضاد با دیدگاه جوهری‌تر نسبت به برابری باشد، در نزد آنارشیست‌های کمونیست دیده می‌شود. به نظر آنارشیست‌های کمونیست و جمع‌گرا، مساوات سیاسی، قانونی یا اقتصادی، مساوات کاملی نبود. مساوات چیزی بود که پیامدهای مهم و دامنه‌دار داشت. به نظر کروپوتکین مساوات مبتنی بر نیاز بود. هر کس برخی نیازهای اساسی جسمانی، روانی و فرهنگی دارد که می‌بایست در درون جامعه عادلانه برآورده شود. این نیازها رفاه فرد انسانی را تشکیل می‌دادند. به ویژه از نظر آنارشیست‌های کمونیست، مساوات به معنای اجتماعی آن با دستیابی به آزادی مثبت پیوند نزدیک داشت. به عقیدهٔ فردگرایان معنای صوری‌تر عملی مساوات با آزادی منفی ـ به شکل حق برابر برای آزادی برابر ـ پیوند داشت. به نظر بیش‌تر فردگرایان کوشش برای تعیین نیازهای اساسی فردی و ارضای آن‌ها از طریق جامعه، با انکار آزادی معادل بود.

عدالت، مالکیت و اقتصاد

ارزش‌های دیگری که آنارشیست‌ها سخت خواهان آن بودند عدالت بود. عدالت را معمولاً مستقل از قانون می‌دانستند. مفهوم قانون با کردارهای حکومتی، دولت و اقتدار

پیوند داشت.(۷۶) از این رو، اگر رابطه‌ای میان این دو وجود داشت این بود که عدالت به عنوان معیار سنجشی علیه کردارهای قانونی در نظر گرفته می‌شد. بدین ترتیب، مفهوم جامعه اخلاقاً سالم و عادل کانون اندیشه آنارشیستی است، اما پرسش هنوز باقی است: عدالت چیست؟ دو جهت متمایز وجود دارد که مفهوم عدالت در اندیشه آنارشیستی در آن‌ها پرورده شده است. مانند مفهوم مساوات، یک جهت با درک عملی‌تر پیوند یافته، جهت دیگر با مدل‌وارهٔ توزیعی و جوهری‌تر ارتباط دارد.

نکات فوق مبین ماهیت نظریات آنارشیستی در بارهٔ اقتصاد نیز هستند. به طور کلی، می‌توان گفت که تمام مکاتب آنارشیستی با مفهوم سرمایه‌داری دولتی و اقتصاد دستوری متکی به دولت مخالف هستند. غیر از این حکم سلبی، یافتن زمینهٔ مشترک دیگری دشوار می‌شود. مسلماً علاقهٔ مبهمی به اقتصاد غیرمتمرکز وجود دارد. در مورد فردگرایان آمریکایی ـ به خصوص آنارکوکاپیتالیست‌ها ـ بازار کاملاً نامنظم الگو تلقی می‌شود. تولید مسئله کاملاً متمایز و جداگانه‌ای با توزیع است. در آنارشی کمونیستی تولید و توزیع هر دو کاملاً با هم ارتباط دارند و می‌باید اجتماعی شوند. مدل‌وارهٔ بازار قراردادگرای پرودون و فردگرایی اجتماعی میان این دو ایده معلقند. نظریهٔ پرودون کمابیش معادل شکل آنارشیستی سوسیالیسم بازار است.

اولین آنارشیستی که مفهوم عدالت را قاطعانه در بحث خود در مورد جامعه مطرح کرد پرودون بود. با این حال، باید گفت که درک او و به رغم شهرت *ظاهراً* رادیکال خود، اقتصادگراست و به برخی شکل‌های لیبرالیسم کلاسیک شباهت دارد. پرودون تقریباً مانند سرهنری مین با «وضع قرارداد» و اندیشهٔ اسپنسر در مورد «مبارزه با جامعه صنعتی»، استدلال می‌کرد که جامعه‌ها ضمن رشد و توسعه به سوی آنارشی، از حکومت به سوی قرارداد حرکت می‌کنند. پرودون عمیقاً به نظریه‌پردازان «قرارداد حکومت» مانند جان لاک و ژان ژاک روسو انتقاد داشت. به نظر پرودون قرارداد *جای* حکومت را می‌گرفت. به عقیدهٔ وی قرارداد مخالف با اقتدار است و بر کمک متقابل دلالت می‌کند.(۷۷) مردم از طریق قرارداد و مبادله با هم رابطهٔ متقابل برقرار می‌کردند و مسئولیت زندگی خود را بر عهده می‌گرفتند. قرارداد یک التزام کاملاً خود مفروض است. بنابراین، به نظر پرودون قرارداد وسیلهٔ کمال مطلوبی برای تحقق آنارشی است. یگانه استثنا در این دیدگاه قراردادگرا خانواده بود که پرودون آن را هنوز به نحو توضیح‌ناپذیری نهادی سلسله مراتبی و پدرسالارانه می‌دانست. به طور کلی، پرودون

اصرار داشت که در قرارداد باید یک مساوات اساسی وجود داشته باشد و همین مساوات بنیادی بود که میان او با آنارشیست‌های فردگرای بعدی تمایز ایجاد می‌کرد.

قرارداد دو کارکرد داشت: اولاً مستلزم تضمین مبادلهٔ اقتصادی هم ارز بود؛ ثانیاً قرارداد تضمین کنندهٔ آزادی بود چرا که روابط در آن کاملاً ارادی و فارغ از هرگونه زور و فشار بودند. قرارداد خصلت صورت جدید جامعه به شمار می‌رفت، چیزی که پرودون آن را «جامعه تضمین‌گر» نیز می‌نامید. پرودون از این جامعه با الفاظی تقریباً رازورانه و مذهبی سخن می‌گفت.(۷۸) چیزی که نه شگفت‌انگیز اما معماگونه است، مفهومی است که پرودون از عدالت داشت. عدالت به قراردادهای برابر مربوط می‌شود. پرودون این را «عدالت تعویضی» می‌نامید. ما در عصر کنونی بیش‌تر عادت داریم اندیشه‌های فون هایک و هواداران او را بشنویم که تقویت کنندهٔ جلوهٔ بازارگرای پرودون هستند. پرودون متذکر می‌شود: «*عدالت تعویضی، فرمانروایی قرارداد، نظام صنعتی یا اقتصادی*، این‌ها مترادف‌های گوناگون این ایده هستند.» مهم این‌جاست که پرودون ضمن استدلال به سود این ایده عملی و تعویضی، سخت به تحقیر معانی توزیعی عدالت می‌پردازد که خاص سوسیالیسم اصلاح‌طلب و لیبرالیسم اجتماعی است. به عقیدهٔ او، عدالت توزیعی وابسته به اقتدار، قانون و حکومت است و به طور ضمنی بیان می‌کند که برای همه برنامه‌ریزی و الگوسازی شده است. پرودون مانند اسپنسر عدالت توزیعی را دارای خصلتی فئودالی می‌دانست. با این حال، مهم است دریابیم که اگر چه او از کمونیسم و عدالت توزیعی بیزار بود، علاقه‌ای به ایدهٔ بازار تنظیم نشده نیز نداشت.(۷۹)

نویسندگان فردگرای بعدی، به ویژه در سنّت آمریکایی، یادآور بخشی از ایده‌های پرودون هستند. بی‌گمان مخالفت آشکاری با عدالت توزیعی وجود دارد. از نظر نویسندگانی مانند راتبارد، حق طبیعی بر جسم، دارایی و آزادی اهمیت فوق‌العاده دارد. راتبارد نگران برابری اساسی طرفین قراردادها نیست، بلکه فقط معتقد است که نباید مانع از قرارداد میان افراد شد. نباید چیزی مانع از حقوق مالکیت بر جسم و سرمایه شود و فرد نباید در معرض آسیب و خشونت قرار گیرد. عدالت به پایداری «قانون آزادی» ارادی مربوط می‌شود و متوجه حقوق رسمی فرد است.(۸۰) راتبارد از انباشت‌های گسترده مالکیت و نقایص اجتماعی که بر قابلیت قرارداد اثر می‌گذارند غافل است. نه پرودون و استیرنر و نه گودوین، این استدلال اخیر، به ویژه صفت مقدسی را که راتبارد برای حقوق مالکیت قائل است، نمی‌پذیرند. هر کدام بنا به دلایل گوناگونی این استدلال

را نمی‌پذیرفت. به ویژه پرودون حق مطلق مالکیت را به عنوان عامل تشویق کننده سوءاستفاده رد می‌کرد. از همین رو این جمله معروف را گفته است که «هر مالکیتی دزدی است.»

بدین قرار، فردگرایان آمریکایی با سرسختی بسیار بیش‌تری تحقق بازار آزاد را تأیید می‌کنند. تفاوت میان آنارشیست‌های فردگرا و لیبرال‌های کلاسیک کمینه‌گرا در این زمینه اندک است، یعنی بسیاری از لیبرال‌های کلاسیک عقیده دارند که موجودات انسانی خودخواه و در پی کسب منافع خود هستند و در یک بازار تنظیم نشده نمی‌توان به آن‌ها اعتماد کرد. علاوه بر این، با توجه به این‌که هر «خود» این امر را می‌پذیرد، منطقی است که افراد به وجود حداقلی از یک دستگاه دولتی برای انجام برخی کارکردهای عمومی رضایت دهند. بی‌گمان، این همان راه نویسندگان معاصر لیبرال نظیر رابرت نوزیک و جیمز بوکانان است. از سوی دیگر، فردگرایان آنارکوکاپیتالیست یا عقیده دارند که انسان‌ها خود را با شرایط کاملاً نامنظم سازگار می‌سازند یا افراد خود انجام خدمات بازار آزاد (که سابقاً توسط حکومت انجام می‌گرفت) از جمله امور پلیسی و انتظامی و کارهای قضایی، را بر عهده خواهند گرفت.

آنارشیست‌های کمونیست و جمع‌گرا، عدالت را تقریباً به معنای توزیعی در نظر می‌گرفتند. به نظر کروپوتکین این امر با توسعهٔ تکاملی ارتباط داشت. چنان که می‌گوید: «احساس عدالت کمابیش در همهٔ جانوران گروه‌زی [یا اجتماعی] وجود دارد... بدین ترتیب جامعه‌پذیری حدی برای مبارزه جهانی معین می‌کند و راه را برای پیشرفت نظرات اخلاقی بهتر می‌گشاید.»(۸۱) در مورد معیارهای توزیع اختلاف عقیده وجود داشت. اعتقاد باکونین در مورد توزیع مبتنی بر انجام کار در کمون بود. کروپوتکین این فرایند را نادرست می‌دانست چون حاوی بذرهای عدم مساوات بود.(۸۲) کروپوتکین به جای کار یا فرار از کار، مقولهٔ «نیاز» را به عنوان اصل توزیعی کلیدی قرار داده بود. در واقع توزیع کلمه گمراه کننده‌ای است چون هیچ کس وظیفه توزیع را بر عهده ندارد؛ بلکه بیش‌تر تغییری در خصلت تولید و شیوهٔ مصرف مردم است.

پیش فرض تحلیل کروپوتکین مبتنی بر این استدلال بود که هیچ تولیدی فردی نیست. این نژاد انسانی است که ثروت را می‌آفریند. بنابراین، مالکیت فردی با ماهیت تولید و خلق ثروت مغایرت دارد. برای آنکه موجودات انسانی به طور کامل پیشرفت کنند و تکامل یابند، ثروت باید برای تمام بشریت مجدداً اختصاص یابد و توزیع شود. به گفتهٔ

کروپوتکین اصل باید این باشد: «همه چیز برای همگان!... آنچه ما می‌خواهیم حق بهزیستی است: بهزیستی برای همه!»[۸۳] هر کس حق دارد زندگی کند. زندگی کردن یعنی نیاز داشتن و این نیازها هنگامی برآورده می‌شوند که ثروت بر اساس نیازها تخصیص مجدد و توزیع مجدد گردد. نیازها هم جسمانی هستند مانند خوراک، پوشاک و مسکن و هم فرهنگی هستند مانند آموزش و پرورش. از این لحاظ دیدگاه آنارشیستی کمونیستی در مورد اقتصاد کاملاً با دیدگاه آنارشیست‌های فردگرا متفاوت است. تولید و توزیع به مثابهٔ اقدامات اشتراکی یکپارچه بررسی شده‌اند، یعنی کالاها به منظور تأمین نیازهای همگانی تولید می‌شوند. کروپوتکین علم اقتصاد سیاسی را «مطالعهٔ نیازهای نوع بشر و وسایل ارضای آن‌ها با صرف حداقل انرژی انسانی» تعریف می‌کند و آن را «فیزیولوژی جامعه» می‌خواند.[۸۴]

مسئلهٔ سازمان سیاسی

یکی از عمده‌ترین معضلات آنارشی در تدوین هرگونه گزارش در بارهٔ سازمان سیاسی این اتهام است که آنارشی عقیده و آیین غیرواقعی، ساده‌لوحانه و پندارگرایانه‌ای است که بسیار بعید است بتواند تحقق یابد. آنارشی آکنده از مدل‌واره‌هایی برای جامعهٔ اتوپیایی بوده است. بی‌گمان بعضی از نویسندگان آنارشیست در پیشنهادهای خود زیاده از حد تند و غیرعملی بوده‌اند، ولی دیگران در رهیافت‌های خویش متوازن‌تر، عملی‌تر و واقع بین‌تر بوده‌اند. کسانی که خواسته‌اند به واسطهٔ آموزش و پرورش مضامین آنارشیستی را جا بیندازند آشکارا دیدگاه‌هایی بلندمدت‌تر داشته‌اند.[۸۵]

در بارهٔ شالودهٔ سازمانی جامعه برخی اعتقادات مشترک در مکتب آنارشیسم یافت می‌شود. بیش‌تر آنارشیست‌ها معتقدند که جامعهٔ آینده جامعه‌ای غیر سلسله مراتبی، بدون زور و فشار و آزادیخواه خواهد بود. افزون بر این، مفهوم دولت ـ ملت با دیوانسالاری، دستگاه قضایی، پلیس و ارتش خود، پدیده‌ای گذرا در صحنهٔ تاریخ پنداشته شده است. اگر احیاناً عنصری از حکومت باقی بماند، حداقل آن و بر اساس رضایت خواهد بود. چنان که نویسنده‌ای می‌گوید، اگر هم چنین شود «حکومتی بدون سیاست» خواهد بود.[۸۶] در برخی موارد، آنچه می‌ماند فدراسیون‌هایی ضعیف و سست خواهد بود که «عدم تمرکز» شعار اصلی را تشکیل می‌دهد. در فراسوی این توافق حداقل، دیدگاه‌های متعدد و بسیار متمایزی مطرح می‌شوند.

به عقیدهٔ فردگرایان آمریکایی و به ویژه آنارکوکاپیتالیست‌ها، بیش‌تر فعالیت پیشین حکومتی یا دولتی را افراد در بازار آزاد انجام می‌دهند. چنان که آنارشیست آمریکایی بنجمین توکار می‌نویسد «آنارشیسم اصیل با منچستریسم منطبق است.»[۸۷] هر جا که «امکان زور و خشونت علیه شخص یا مالکیت فردی» وجود نداشته باشد، آنارشی وجود دارد.[۸۸] به نظر راتبارد، مخالف دولت بودن لزوماً به معنای مخالفت با خدماتی که دولت ارائه می‌کند نیست. راتبارد منظورش وضع فردگرایی کاملاً ارادی و داوطلبانه است، حتی کلمهٔ «جامعه» توهّمی جمعی دانسته شده است. تا وقتی که افراد داوطلبانه در مورد حَکَمیت و داوری توافق می‌کنند می‌توانند حتی به انجام وظیفه در دادگاه‌های قضایی و پلیس بپردازند. راتبارد می‌گوید مردم می‌توانند برای حضور در دادگاه‌ها دعوت شوند و طبق قانون آزادانه مورد داوری قرار گیرند. البته، در تحلیل نهایی، هیچ چیز نمی‌تواند فرد را مجبور به اطاعت کند مگر این‌که احساس توافق آزادانه وجود داشته باشد و همهٔ افراد حقوق طبیعی را بپذیرند. به علاوه، تعیین این‌که در مورد جنایتکاران، معلولان جسمانی یا دیوانه‌ها بنابر دیدگاه فردگرایانه چه کاری می‌توان انجام داد دشوار است. همچنین، همان‌گونه که بسیاری متذکر شده‌اند، مدارکی که در بارهٔ امنیت خصوصی و شرکت‌های پلیسی وجود دارد چندان مورد اعتماد نیست. اگر خود جنایتکاران شرکت‌های پلیسی یا امنیتی تشکیل دهند هیچ چیز مانع از جنایت نخواهد شد. در پایان، تنبیه به معامله به مثل و تلافی تبدیل می‌شود. اگر هیچ توافقی حاصل نشود در آن صورت خشونت یگانه راه چاره است. در چنین وضعیتی بازار نه مشوق نظم بلکه ترغیب کنندهٔ بی‌نظمی و نابسامانی مهلکی خواهد شد.

ماکس استیرنر حداقل تا این اندازه نسبت به توافق آزادانه خوش بین نبود. او از راتبارد در بارهٔ فردگرایی صادق‌تر و واقع بین‌تر بود. استیرنر معتقد بود که می‌توان مقابله به مثل میان «خودها» را جایگزین تنبیه ساخت. چون تمام «شبح‌های» ذهنی بورژوایی - از جمله حقوق طبیعی، مالکیت و بازارها - احتمال دارد که طرد شود، حداکثر چیزی که می‌توان امیدوار بود «وحدت مبهم خودخواهان» خواهد بود به نحوی که هر کس در پی ارضا و تأمین منافع خاص خود باشد.[۸۹] جامعه دیگر وجود نخواهد داشت. به احتمال بسیار جای آن را چیزی جز خودِ خودمدارانه نخواهد گرفت. چنان که استیرنر گفته است «هر ملت و هر دولتی نسبت به فرد خودخواه غیر منصف است.»[۹۰] با این دید نسبت به

زندگی اجتماعی، چنان که استیرنر آمادهٔ پذیرش آن است، جرم به اندازهٔ تنبیه یا قصاص معتبر خواهد بود.

آنارشیست‌های کمونیست داعیهٔ اخلاقی قوی‌تری نسبت به ارزش‌ها و سازمان کمونی یا اشتراکی دارند. این امر به نوبهٔ خود مسئلهٔ آزادی یا خودمختاری فردی را مناقشه‌آمیزتر می‌کند. آنارشیست‌های کمونیست در پاسخ به مورد فردگرایانه می‌گویند که فردگرایی پدیده‌ای منسوخ و ناسازگار با زمان و ناقص است، دستیابی به آزادی یا برابری بنیادی را وابسته به نوسان‌های بازار می‌کند، و در نهایت به سقوط دولت سرمایه‌داری می‌انجامد. کمونیست‌ها و جمع‌گرایان تصور می‌کردند که انسان‌ها باید در جماعات اشتراکی یا کمون‌های کوچک غیرمتمرکز، فدرالیزه و غیر سلسله مراتبی که شباهت به سنّت روستایی قدیمی داشت زندگی کنند.(۹۱) بوکچین این‌ها را «گروه‌های همبسته» می‌نامد.(۹۲) کمون‌ها ارادی و داوطلبانه خواهند بود. منتها بیش‌تر آنارشیست‌های این دسته عقیده داشتند که مردم اگر این چنین زندگی کنند به شکوفایی و بالندگی و پیشرفت دست می‌یابند و به این زندگی علاقه‌مند خواهند شد. کروپوتکین به این ادعا همراه با نظریه متقابل خود، رنگ و لعابی بیولوژیکی هم می‌داد. جالب این‌جاست که کروپوتکین در بعضی از نوشته‌های خود از کوشش‌های داوطلبانهٔ صلیب سرخ و «انجمن قایق نجات بریتانیا» الهام گرفته است و از اصناف و شهرهای قرون وسطایی به ستایش می‌پردازد.(۹۳) این کمون‌ها می‌بایست خود بخودی، همبسته و نوعدوست و دگرخواه باشند. از نظر تعدادِ اعضا، و ویژگی کارکردی می‌بایست کوچک می‌بودند و فقط به تولید برای تأمین نیازهای محلی خود می‌پرداختند.(۹۴) تکنولوژی هم می‌بایست در حد همین نیازها کوچک می‌شد. بنابراین، بوکچین در کتاب خود از «تکنولوژی مردم» سخن می‌گوید.(۹۵) کار جسمی و فکری باید درهم ادغام شوند و تولید در سطح انسانی و در کارگاه‌های خودمختار انجام گیرد. بیش‌تر آنارشیست‌های کمونیست به ویژه مایل بودند بر جدایی میان کار دستی و کار مغزی، کار ذهنی و کار جسمی غلبه کنند و آن را از میان بردارند. بسیاری جویای اصلاح خانواده و زناشویی بودند. کروپوتکین اصرار داشت که آنارشی کمونیستی به رهایی حقیقی زنان از کار پرزحمت و شاق در خانواده پدرسالار و کار خانگی خواهد انجامید. یکی از اقدامات او ایجاد ماشین‌ها و دستگاه‌های خانگی برای کمک به زنان در انجام کار خانه بود.(۹۶)

در مورد پرودون با دیدگاه متفاوتی برخورد می‌کنیم که عناصری از فردگرایی،

کمونیسم و لیبرالیسم را درهم آمیخته است. از این رو، پرودون را «لیبرالی در جامهٔ پرولتری» توصیف می‌کردند.[۹۷] عقاید او در طول زندگی‌اش تغییر کرد، ولی فردگرایان اجتماعی معمولاً او را معتقد به نوعی فدراسیون قراردادی میان مردم دانسته‌اند. جامعه در درجهٔ اول باید از طریق قراردادهایی میان افراد و گروه‌ها که جای نیاز به حکومت و سیاستمداران را می‌گیرند شکل بگیرد. این گروه‌های فدرالی همچنین باید در مورد دفاع ملی و داوری در بارهٔ مناقشات به توافق برسند. نظر پرودون بعدها متوجه حمایت از دولت فدرالی شد که شباهتی به برخی نظریات اولیهٔ او داشت. مفهوم ارائه شده از سوی او در بارهٔ بانک اعتباری متقابل که نقشی حیاتی در جامعهٔ فدرالی آینده ایفا می‌کرد از همه مشهورتر است. این بانک باید اسکناس‌های مخصوصی انتشار دهد و به اعطای اعتبار بدون بهره بپردازد تا افراد بتوانند به کار و کسب مشغول شوند. آنچه پرودون به آن اعتراض داشت مالکیت خصوصی و کسب و کار خصوصی نبود بلکه «کسب درآمد از کار و زحمت دیگران از راه‌هایی مانند اجاره، بهره و استثمار بود.»[۹۸]

سندیکالیسم انقلابی و آنارکوسندیکالیسم هر دو نهضت‌هایی ضد سیاسی و ضددولتی بودند که بر «نیروی بالقوه انقلابی سازمان اقتصادی طبقهٔ کارگر، به ویژه اتحادیهٔ صنفی و اتحادیه صنعتی تأکید می‌ورزیدند.»[۹۹] به طور کلی، سندیکالیسم اعتقادی به دموکراسی پارلمانی نداشت و تمام صُور سازمان دولت، چه سرمایه‌داری و چه سوسیالیستی، را نفی می‌کرد. در بریتانیا از حزب کارگر و لیبرالیسم دموکراتیک اجتماعی و اتحادیه‌های صنفی به یک اندازه تنفر داشت.[۱۰۰] اقتصاد بازاری به اندازهٔ اقتصاد دستوری متمرکز و صنایع ملی شده مورد اعتراض بود. سندیکالیست‌های بریتانیایی عمیقاً با اصلاحات رفاهی لیبرالی جدید در سال‌های ۱۹۱۴-۱۹۰۶ مخالف بودند. چنان که نویسنده‌ای گفته است، سندیکالیست‌ها ارکانِ اولیهٔ دولت رفاه را فقط «طراحی شده به منظور ارتقای کارایی صنعتی و انضباط اجتماعی» می‌دانستند.[۱۰۱]

به نظر سندیکالیسم و آنارکوسندیکالیسم، عاملان اصلی اقتصادی گروه‌های تولیدکنندهٔ طبقه کارگر بودند نه مصرف کنندگان. این تولید کنندگان باید هم دولت و هم نظام سرمایه‌داری را با «اقدام مستقیم» انقلابی سرنگون کنند. برای این اقدام توسل به خشونت کاملاً مشروعیت داشت. ژرژسورل در کتاب *تأملاتی در باره خشونت* به این مضمون ویژه، بسیار پرداخته است. اتحادیه‌ها نه تنها به منزلهٔ ابزارهای این اقدام مستقیم انقلابی تلقی می‌شدند، بلکه در عین حال، هسته‌های جامعه فدرالی غیرمتمرکز آینده

بودند. کارگران هر محل باید عضو یک اتحادیه شوند. آنگاه اتحادیه‌ها باید در یک کارتل مرکزی یا بورس با هم متحد شوند. این بورس وظیفهٔ تبلیغ، آموزش و آماده‌سازی کارگران برای به دست گرفتن کنترل زندگی خویش را بر عهده داشتند. کارتل‌های کارگری در منطقه‌ای به صورت اتحادیه یا فدرالی گرد می‌آمدند و سپس نوعی فدراسیون ملی را تشکیل می‌دادند. این اتحادیه‌های بزرگ صنعتی نه تنها شالودهٔ شورش بلکه بنیان جامعهٔ آینده را به وجود می‌آوردند. سندیکالیست‌ها گرچه از نظریهٔ انتزاعی و روشنفکرگرایی بورژوایی نفرت داشتند، ولی بر خودآموزی طبقهٔ کارگر تأکید زیادی می‌کردند. این تقریباً مشابه بورس *کار* پلوتیه در فرانسه، و انجمن عوام، انجمن آموزشی سندیکالیستی صنعتی و کالج مرکزی کار در بریتانیا بود.[۱۰۲]

در نظریهٔ آنارشیستی آشتی دادن سازمان قدرت با آزادی و خودمختاری فردی یک معضل است. اگر قدرت سیاسی مستلزم حق حکومت کردن است و اتباع این قدرت حق انتخاب اطاعت کردن یا نکردن را ندارند، پس آزادی به نظر می‌رسد که نفی شده است. این تنگنا و معضل خاصی برای آنارشیست‌های کمونیست و جمع‌گرایی بوده که با موضوع نیاز و گرایش به شکلی از جماعت و قدرت روبرو شده‌اند. فردگرا با این معضل این چنین مستقیم روبرو نمی‌شود، بلکه به سادگی با انکار ارتباط آن از آن طفره می‌رود.

راه برخورد با این مشکل، استفاده از مفهوم دموکراسی است. دموکراسی تصمیم در مورد خودمختاری فرد را به قلمرو عمومی می‌کشاند. بنابراین، قدرت از ارادهٔ مردم ناشی می‌شود. با وجود این، در این استدلال نیز مسائلی پیش می‌آید. نخست، چنان که مفسری اخیراً گفته است: «رابطهٔ میان نظریهٔ آنارشیسم و نظریهٔ دموکراتیک همیشه مبهم بوده است.»[۱۰۳] با وجود علاقهٔ آشکار نسبت به مدل‌وارهٔ مشارکتی دموکراسی، تمام مکاتب آنارشیستی عمیقاً به *طور کلی* بنا به دلایل متعدد نسبت به دموکراسی انتقاد داشته‌اند. اولاً، کثرت‌گرایی حتی برای آنارشیست‌های کمونیست خطرناک به نظر رسیده است. اکثریت ممکن است آشکارا تصمیم‌های غیر اخلاقی بگیرد. آن‌ها می‌توانند بالقوه آزادی فردی را سرکوب کنند. به علاوه، احزاب دموکراتیک هم دستکاری شده و هم بی‌مدارا هستند، و رأی‌دهندگان در معرض دسیسه‌چینی‌های غیراخلاقی حزب قرار دارند. آزادی فرد یا اقلیت، در دموکراسی در معرض مخاطرهٔ خاص قرار می‌گیرد. به نظر فردگرایان آمریکایی، دموکراسی حتی ممکن است مالکیت خصوصی را تضعیف کند یا آن را از بین ببرد. چنان که پرودون در زمینهٔ دیگری گفته

است، امکان انتخاب اندکی میان استبداد یک شاه خودکامه و استبداد حاکمیت مردم وجود دارد. هر دو می‌توانند به نحوی مستبدانه بر فرد حکومت کنند.[۱۰۴]

دموکراسی پارلمانی نیز در معرض انتقاد خاصی قرار دارد. به نظر پرودون تغییر انتخاباتی و رأی‌گیری همگانی فرقی با هم ندارند. هر دو می‌توانند سرپوشی برای اِعمال زور دولت باشند. به عقیدهٔ پرودون رأی‌گیری همگانی به معنای استبداد همگانی است. آنارشیست‌ها نظام نمایندگی را همواره کاذب دانسته‌اند. بنابراین، باکونین به «شبه حاکمیت ارادهٔ ساختگی و فریب‌کارانه مردم که فرضاً با شبه نمایندگان مردم در پارلمان‌های فریبکارانه مردمی تجلی می‌نمود» انتقاد می‌کرد.[۱۰۵] در نهایت، به نظر بسیاری از آنارشیست‌ها، دموکراسی پارلمانی با سیاست‌های حزبی و دولت‌گرایی پیوند داشت. دموکراسی مستقیم مشارکتی، به خصوص چنان که در کمون پاریس مشاهده شد، ظاهراً بهتر از الگوی نمایندگی پارلمانی بود. مع‌ذلک حتی این نیز با نظر مشکوک نگریسته می‌شد.[۱۰۶] یک بار دیگر، پیش فرض این بود که آزادی فردی اهمیتی اولیٰ دارد که به سادگی ممکن است اکثریت آن را در اتحادیه‌های مشارکتی، زیر پا گذارند. به این دلیل، دموکراسی لزوماً به آنارشیست‌ها اجازه نمی‌داد که مسئله قدرت و آزادی را نادیده بگیرند.

مسئله نهایی در نظریهٔ آنارشیستی به روش دستیابی به سازمان سیاسی جدید مربوط می‌شود. عملاً همهٔ آنارشیست‌ها برای رسیدن به این هدف خواهان انقلاب، چه به صورت مسالمت‌آمیز چه خشونت‌آمیز بودند. ماهیت انقلاب معمولاً به تغییر اجتماعی بستگی داشت. انقلاب سیاسی یا اقتصادی کافی نبود. باید تغییری در طرز تلقی و نگرش اجتماعی پدید می‌آمد. پرودون و راتبارد عقیده داشتند که از طریق ابزار اصلاح‌طلبانه و کار در درون ساختار دولت آنارشیسم می‌توانست به هدف خود برسد. به نظر باکونین این فکر مایهٔ نفرت بود؛ انهدام ساختارهای دولت هدف مقدم و اساسی هرگونه تغییری را تشکیل می‌داد. از سوی دیگر، گودوین به قدرت متقاعدکنندهٔ منطق باور داشت. این اندیشه به هیچ وجه از بین نرفته است. در واقع متقاعد کردن دیگران از طریق آموزش و پرورش و کتاب و نشریات بهترین راه برای آنارشیست‌های امروزی است. ایدهٔ به وجود آوردن سرمشق یا حمایت از جماعات بدیل نیز جاذبه و گیرایی همیشگی را دارد. این تقریباً به روش‌های صلح‌آمیز آنارشیستی تولستوی و ستایشگر او، گاندی شباهت دارد.

از سوی دیگر، چنان که از کاریکاتورهای مشهور آنارشیست‌های قرن نوزدهم پیداست،راه خشونت‌آمیز نیز گیرایی و جاذبهٔ فوق‌العاده‌ای داشت. اقدام خشونت‌آمیز مستقیم پیشنهادی، شکل‌های گوناگون داشت. در یک سوی افراطی این طیف نهضت به اصطلاح «تبلیغ عمل» وجود داشت که معمولاً براساس اقدامات فردی بود و به بمب‌گذاری یا آدم‌کشی اعتقاد داشت. به موازات این شیوه از جنایت و راهزنی نیز حمایت می‌شد. افراطی‌ترین هوادار گرایش اخیر سرگئی نچایف، رفیقِ باکونین بود که عمر کوتاهی داشت. نچایف (با یا بدون کمک باکونین) جزوهٔ مشهور *مبانی انقلابی*[1] را تهیه کرد که طرفدار اعمال تروریستی به عنوان راه آینده بود. دیگران از شورش‌های مسلحانه سازمان داده شده هواداری می‌کردند، اما از آن‌جایی که بنابه قول مشهوری آنارشیست‌ها سازمان‌دهندگان خوبی نیستند، این فکر مشکلات زیادی پدید آورد. آنارشیست‌ها همچنین به صُور گوناگون فعالیت اعتصابی توجه داشتند. آن‌ها عملاً از اعتصاب‌های هوادارانه استفاده می‌کردند، ولی بیش‌تر سندیکالیست‌ها و آنارکوسندیکالیست‌ها طرفدار اعتصاب عمومی بودند. این امر باعث می‌شد که کار به کلی متوقف شود و در نهایت به سقوط نظام سیاسی و اقتصادی بینجامد. آنارشیست‌ها و آنارکوسندیکالیست‌ها در درون محیط کار هوادار تحریم و خرابکاری به عنوان شیوه‌های تضعیف نظام نیز بودند.

در متون آنارشیستی خشونت غالباً به صورتی مبهم از زور تفکیک شده است. زور عملی نامشروع است که پلیس و دولت اعمال می‌کنند، حال آنکه خشونت به علت هدف‌هایی که دارد عملی مشروع تلقی می‌شود. این موضوع کروپوتکین را در موضع بغرنجی قرار داد. از یک لحاظ خشونت، بی‌گمان به شیوه‌ای که آنارکوسندیکالیست‌ها و باکونین از آن سخن می‌گفتند، عملی پالایشی و درمانی تلقی می‌شد؛ روشی بود برای پاکسازی جامعه بورژوایی. با وجود این، این پاکسازی از لحاظ این‌که لگام نیروهایی را رها می‌کرد که بدون لزوم به انهدام و به مخاطره افکندن جان بی‌گناهان می‌انجامید و می‌توانست خطرناک باشد.

نتیجه گیری

آنارشی بیش از ایدئولوژی‌های دیگر گرفتار اختلاف نظرهای عمیق و گوناگونی

1. *Revolutionary Catechism*

تاکتیک‌هاست. با این حال، هنوز جاذبهٔ پایداری دارد. علل این امر روشن است. نه تنها این ایدئولوژی پیوسته خواستار آزادی فردی در مقابل کلیه صُور سختگیری و انضباط خشک و اِعمال زور بوده است، چیزی که توجه عمیق اندیشهٔ اروپایی را از زمان اصلاحات دینی و عصر روشنگری به خود جلب کرده است، بلکه پیوسته با زندگی گروهی و به ویژه سازمان دولت مخالفت کرده است. این امر منطقاً آنارشیسم را با مسائل لاینحل متعددی روبرو ساخته است. از یک سو، آنارشیسم قائل به اهمیت فردگرایی است. منتها منطقِ سخت فردگرایی آن را به مرزهای پوچی می‌کشاند. مکتب خودخواهی روان‌شناختی استیرنر واقع‌بین‌ترین و جدی‌ترین جنبهٔ این منطق است. اگر فرد ارزش برتر و یگانه داور ارزش‌هاست، پس هر چیز فراتر از فرد لزوماً مورد تردید است. آنارشیست‌های دیگر نظیر راتبارد، گودوین یا تولستوی هرگز منطق بنیادی فردگرایی را تا نتیجهٔ نهایی آن دنبال نمی‌کنند. آن‌ها پیوسته جویای مصالحه هستند. خواه به وسیله عقل، حقوق طبیعی و بازارها خواه موعظهٔ مسیح بر کوه.

از سوی دیگر، آن آنارشیست‌های طرفدار جامعهٔ اشتراکی که جویای فردباوری ذره‌وار ریشه‌ای هستند در مقابل مشکل دیگری از خود ناشکیبایی نشان می‌دهند. بالقوه ارزش‌ها و اهداف اشتراکی سدّی در برابر آزادی‌های فردی ایجاد می‌کنند. به محض این‌که جماعتی شکل می‌گیرد به نظر می‌رسد که محدودیت‌هایی در برابر افراد قد علم می‌کنند. در چنین شرایطی آزادی تقریباً به ناگزیر کاسته و محدود می‌شود. البته راه‌هایی برای دور زدن این مشکل وجود دارد. کروپوتکین عقیده داشت که طبیعت انسان طبعاً برای این شرایط اجتماعی راه‌هایی پیدا می‌کند؛ به سخن دیگر، ارادهٔ آزاد وارد استدلال نمی‌شود. رفتار فردی از لحاظ بیولوژیکی محدود و معین است. دیگران عقیده دارند که آزادی حقیقی در درون جامعه و ارزش‌های آن تحقق می‌پذیرد. اکنون بیولوژی کروپوتکین سخت متزلزل می‌نماید و استدلال آزادی مثبت آنارشیست‌های طرفدار جامعهٔ اشتراکی را به هواداران دولت که دولت را دربر گیرندهٔ این آزادی می‌دانند نزدیک می‌کند. از دید آنارشیست‌ها، مشکل خاصِ آزادی فرد در جامعه در تلاش آن‌ها برای بحث در مورد جرم، کیفر، تنبلی و انحراف اجتماعی مشاهده می‌شود. پاسخ‌های به این مسائل تا حدی ساده‌لوحانه هستند. برخی آنارشیست‌ها عقیده دارند که در مورد جرم و انحراف اجتماعی مبالغه شده و به آن‌ها بهایی بیش از اندازه داده شده است. این پدیده‌ها فرزندان دولت‌گرایی، سرمایه‌داری و سلسله مراتب‌های اجتماعی‌اند. افراد را

می‌توان متقاعد کرد و آموزش داد، یا در صورت شکست آن‌ها را از لحاظ اجتماعی نادیده گرفت یا از جامعه راند. گرچه برخی از راه‌حل‌های ارائه شده منطقی به نظر می‌رسند، اما مشکل است که باور کرد که آن‌ها به راستی مسائل مربوط به جرم و انحراف را حل کرده باشند. همچنین آشتی دادن این اعمال آنارشیستی با ارزش آزادی دشوار است. به نظر نمی‌رسد که شرایط متمایزی وجود داشته باشد که بتوان تحت قاعده‌ای قانونی و رسمی زندگی کرد؛ در واقع آن‌ها می‌بایست بدتر باشند.

وقتی آنارشیست‌ها از جامعه‌های آرمانی خود سخن می‌گویند، مگر در مواقعی که سخن از جماعات روستایی ابتدایی منسوخ و ناسازگار با زمان و از لحاظ علم انسان‌شناسی ضعیف مطرح باشد، کل موضوع آن‌ها زیبا ولی غیرواقعی و عمیقاً حسرت‌گونه به نظر می‌رسد. غیر از بیهوده‌انگاری‌های خشک‌تر و عجیب‌تر آنارشیست‌های فردگرا، آنارشیست‌های کمونیست، جمع‌گرا و تقابل‌گرا چشم‌انداز هزاره‌ای را تصویر می‌کنند که همهٔ ما در بهترین لحظات زندگی خود به راستی آرزوی آن را داریم، اما می‌دانیم که امیدی برای دستیابی به آن وجود ندارد.

۶

فاشیسم

کلمهٔ فاشیسم از فرآورده‌های همین قرن است.[1] یکی از محققان برجسته فاشیسم گفته است که حتی در ۱۹۲۰ «کلمهٔ فاشیسم برای بعضی از مردم اروپا آشنا بود و حتی موسولینی آن را در نقل قول‌های واژه‌سازی به کار برده بود.»(۱) بعضی جامعه‌شناسان سیاسی ظهور بعدی آن را در صحنهٔ سیاسی، به دلیل خصلت ناهمگن نهضت، بسیار مهم دانسته‌اند.(۲)

کلمهٔ فاشیسم از لحاظ ریشه‌شناسی از واژهٔ لاتینی *faces* به معنای دسته‌های ترکه یا چوب [ترکهٔ درخت توس (غان) یا نارون] به هم بسته شده به نشانهٔ قدرت وحدت سرچشمه می‌گیرد که در پیشگاه کنسول‌ها در جمهوری روم به طور سنّتی نگه می‌داشتند و اقتدار آن‌ها را نشان می‌داد. مسلّم نیست که این کلمه به دلیل پیوندش با روم باستان انتخاب شده باشد، گرچه فاشیست‌ها بعداً در دههٔ ۱۹۲۰ بر این موضوع تأکید ورزیدند.(۳) این واژه نخست معنایی احساساتی داشت که گروه‌های انقلابی سوسیالیست سیسیلی خود را در ۱۸۹۲ *fasci* می‌نامیدند. واژه معنای ضمنی سوسیالیستی خود را تا ۱۹۱۴ حفظ کرد که در آن زمان گروه‌های *fascio* همه را به مداخله در جنگ جهانی اول فرا می‌خواندند و خود را مخالف بی‌طرفی اعلام کردند. گروه‌های دفاع ملی سازمان یافته پس از شکست ایتالیا در کاپورتو در ۱۹۱۷ نیز خود را *fasci* می‌نامیدند. بدین قرار، این کلمه خاستگاه سوسیالیستی نیرومندی داشت و بعدها فعالیت ناسیونالیستی فوق پارلمانی و غیرحزبی را نیز در بر گرفت. موسولینی

---

۱. من در این فصل، بجز جاهایی که مشخص شده، واژه «فاشیسم» را به عنوان اسم عامی به کار می‌برم که «ناسیونال سوسیالیسم» را نیز در بر می‌گیرد، گرچه بدان معنا نیست که منظورم از هر دو واژه یکی است، یا فاشیسم ایتالیایی را الگو دانسته‌ام. در طی این فصل، تفاوت‌های میان فاشیسم ایتالیایی و ناسیونال سوسیالیسم آلمانی بررسی شده‌اند.

سوسیالیست جوان درگیر این فعالیت شد و سپس در سال ۱۹۱۵ به عضویت *fascio* میلان درآمد. پس از جنگ اول در سال ۱۹۱۹ موسولینی *fascio* میلان را تحت عنوان *fascio di combattimento* دوباره سازمان داد. حتی موسولینی نبود که در آغاز واژه فاشیسم را ابداع و تبلیغ کرد. فقط پس از مارش اسطوره‌ای رم بود که فاشیسم خودآگاهی یافت و به سرعت وارد مباحثات سیاسی اروپا شد. این وضع به خصوص پس از تحکیم نظام فاشیستی در ایتالیا از ۱۹۲۳-۱۹۲۲ پیش آمد.

در بررسی فاشیسم معضلات متعددی وجود دارد. از میان تمام ایدئولوژی‌هایی که در بارهٔ آن‌ها بحث کرده‌ایم، فاشیسم یگانه ایدئولوژی است که چهرهٔ زشتی دارد. به رغم آن که در اروپای ۱۹۲۰ همگان، غیر از کمونیست‌ها، آن را بی‌ضرر می‌پنداشتند، این مکتب به‌حق زنده کنندهٔ خاطره‌های قوم‌کشی و انهدام بی‌سابقهٔ اروپاست. از دههٔ ۱۹۵۰ این چهرهٔ منفی تبدیل به دشنام سیاسی کهنه‌ای شده است.

مسئلهٔ دیگر مربوط به رابطهٔ میان «فاشیسم» و «ناسیونال سوسیالیسم» به عنوان یک ایدئولوژی است. گرچه تمایزهای برجسته‌ای میان این دو نهضت وجود دارد، نزدیکی‌های شدید آن‌ها آن قدر هست که آن‌ها را بخشی از یک منشأ عام بدانیم. مسئلهٔ اساسی دیگر که پیوسته در ارزیابی‌های فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم تکرار می‌شود، این واقعیت است که این ایدئولوژی با ناسیونالیسم‌های خاص هم پیوند و هم تضاد دارد. این خصوصیت ملی باعث محدودیت سازگارپذیر بودن جهانی آن شده است. این مشکل برای کسانی که می‌خواستند در سال ۱۹۳۵ «بین‌الملل فاشیستی» را تشکیل دهند بسیار حاد شد. این مشکل هنوز در عصر پس از سال ۱۹۴۵ نیز برای کسانی که فاشیسم را واژهٔ توصیفی مشروعی برای استفاده در علوم سیاسی معاصر یا کار تاریخ‌نگاری می‌دانند وجود دارد. اگر فاشیسم هدف‌های ملت‌های خاصی را تداعی می‌کند، مشکل می‌تواند جهانشمول باشد، چون ناسیونالیسم‌های خاص در تضاد با یکدیگر قرار می‌گیرند.

مسئلهٔ دیگر در مورد روابط میان فاشیسم به عنوان یک ایدئولوژی، نهضت‌های سیاسی وابسته به آن، و فعالیت کنونی فاشیست‌های بر سر قدرت وجود دارد. این مسئله در ایدئولوژی‌های دیگر نیز پیش می‌آید، منتها در فاشیسم از پیچیدگی و بغرنجی ویژه‌ای برخوردار است. این ایدئولوژی در وضع خودآگاهانه خود ضد ایدئولوژی است و تمام تلاش‌ها برای گفتمان عقلانی را خوار می‌شمارد. بنابراین، نهضت‌های وابسته به

آن و حکومت‌هایی که داعیهٔ فاشیست بودن دارند، به آسانی از لحاظ عقلانی قابل تبیین و توضیح به نظر نمی‌رسند. چنان که مفسری در بارهٔ فاشیسم گفته است: «بعضی ناظران آینه جادویی را به یاد می‌آورند که هر کس، چه طرفدار حکومت نظامی‌گری، چه ارتجاعی و چه صلح‌طلب افراطی جناح چپ، می‌توانند تمایلات قلبی خود را در آن ببینند.»(۴) فاشیسم زمینهٔ میانه‌ای میان ایدئولوژی سیاسی عقلانی از یک سو و ماجراجویی فرصت‌طلبانه از سوی دیگر است. هدف‌های سیاسی همیشه به اندازهٔ کافی توضیح دهنده نیستند گرچه می‌توانند گاهی بسیار فاش کننده باشند. این تا حدی حقیقت دارد که فاشیسم در آغاز بیش‌تر روش یا تکنیکی برای کسب قدرت بوده است که سپس دکترین ایدئولوژیکی برای آن تدارک دیده شده است. منتها با وجود این، حالت بعدی بودن ایدئولوژی، نباید باعث شود که ما آن را دستِ کم بگیریم یا از آن غافل بمانیم.

در کوشش برای تعیین خصلت ایدئولوژی باید با مشکلات متعددی دست و پنجه نرم کرد. فاشیسم مکتبی عمیقاً التقاطی و گاه حیرت‌انگیز است. بسیاری از اظهارات آن ساده‌لوحانه، لفاظی مبهم و تبلیغات به نظر می‌رسند. با این حال، آیا ما همیشه از ایدئولوژی انتظار داریم که منسجم و همبافت و تحلیلی باشد؟ به عبارت دیگر، آیا همیشه تمایز روشن و دقیقی میان ایدئولوژی و تبلیغات می‌توان قائل شد؟(5) ایدئولوژی ممکن است که به صُور گوناگونی، از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین شکل، ظاهر شود. ما نباید چیزی را به علت عجیب بودن، ساده‌نگرانه بودن، التقاطی بودن یا تبلیغاتی بودن نادیده بگیریم.

مشکل دیگر مربوط به رابطهٔ فاشیسم با ایدئولوژی‌های دیگر است. این عرصهٔ پیچیده‌ای است که فقط می‌توان تا حدی آن را لمس کرد. از یک سو، روابط عجیب آشکاری میان سوسیالیسم، سندیکالیسم و فاشیسم وجود داشته است. نامگذاری «ناسیونال سوسیالیسم» تصادفی نبود. فاشیست‌های اولیه در ایتالیا نیز خود را «سندیکالیست‌های ملی» می‌نامیدند. نباید فراموش کرد که بسیاری از فاشیست‌ها، نظیر موسولینی در ایتالیا و موزلی در بریتانیا، در آغاز علائق و وابستگی‌های سوسیالیستی داشته‌اند. وابستگی‌های نیرومندی نیز با صُور محافظه‌کاری در فاشیسم وجود دارد. روی هم رفته، چنان که زندگینامه‌نویس اوزوالد موزلی نوشته است «برای تاریخ‌نگار، فاشیسم مانند ژانوس دوچهره دارد: یک چهره به جلو می‌نگرد و روحیه عصر روشنگری دارد و به کنترل عقلانی و هدایت زندگی انسان علاقه‌مند است؛ چهرهٔ دیگر به عقب، به

دوران‌های ساده‌تر و ابتدایی‌تر، زندگی زمانی که انسان‌ها برای زنده ماندن با هم می‌جنگیدند می‌نگرد.»[۶] از لحاظ ایدئولوژیکی فاشیسم نه کاملاً خصلتی سوسیالیستی داشته و نه منشی محافظه‌کارانه. این ابهام، به خصوص در سال‌های اولیه ظهور آن، باعث شد که بسیاری از روشنفکران آن را بپذیرند.

خاستگاه‌های اندیشهٔ فاشیستی و ناسیونال سوسیالیستی

در بارهٔ دو موضوع اصلی در این بخش بحث می‌کنیم. موضوع نخست مربوط به منشأ و تاریخ فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم است. موضوع دوم به گوناگونی رهیافت‌های علمی در بارهٔ ایدئولوژی و نهضت می‌پردازد. این دو موضوع بی‌ارتباط با هم نیستند، تا حدی از آن روی که بسیاری از تلاش‌ها برای توضیح طبیعت فاشیسم، چشم‌اندازها و نگرش‌های گوناگون در بارهٔ منشأ و تاریخ آن را نیز در بر دارد. برای آن که بحث در چارچوب قسمت‌های متناسب و معقولی انجام گیرد، منشأ و تاریخ فقط به صورت رئوس مطالب بررسی خواهد شد. توجه اساسی ما متوجه دومین موضوع اصلی یعنی گوناگونی رویکردهای تحقیقی است.

تقریباً چهار نکته یا نظر در بارهٔ منشا فاشیسم وجود دارد. اولی فاشیسم را حالت غریزی ذهن می‌داند که در تمام صُور سازمان اجتماعی از آغاز تمدن یافت می‌شود. این نکته با توجه مثبت‌تری از سوی خود متفکران فاشیست، یعنی از طرف مفسران آلمانی که ناسیونال سوسیالیسم را با «آگاهی توده‌ای» و تاریخ نژاد شمالی پیوند داده‌اند یا فاشیست‌های ایتالیایی که دیدگاه خود را به تاریخ امپراتوری روم پیوند می‌دهند مطرح شده است. افزون بر این، برخی توضیحات روان‌شناختی این قرن فاشیسم را با نوعی از ساختار شخصیت ادغام کرده‌اند، ساختاری که بالقوه در تمام انسان‌ها وجود دارد. نکتهٔ دوم در مورد خاستگاه، که به ویژه در فاشیسم ایتالیا به چشم می‌خورد، ظهور آن را مربوط به نهضت‌های فرهنگی اروپا نظیر رنسانس یا عصر روشنگری می‌داند. مثلاً آلفردو روکّو، فاشیست ایتالیایی، ماکیاولی را پدر بنیان گذار فاشیسم می‌دانست. روکّو عقیده داشت که «فاشیسم نه فقط دکترین‌های خود بلکه کردارهای خویش را هم از ماکیاول آموخته است.»[۷] روکّو از ویکو و ماتزینی نیز در مقام شخصیت‌های مهم نام می‌برد.

نظر سوم که نکتهٔ مؤثرتری در مورد خاستگاه است، فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم

را جنبه‌های بطئی واکنشِ پیچیدهٔ منفی نسبت به انقلاب فرانسه در اندیشهٔ اروپایی می‌داند. پاسخ حاد و مقدّر و انتقادی بسیاری از متفکران و رژیم‌های اروپایی نسبت به رشد لیبرالیسم، مساوات‌طلبی، دموکراسی، عقل‌گرایی، صنعتی شدن و بعدها سوسیالیسم در جریان قرن نوزدهم، زمینهٔ ظهور و تطوّر فاشیسم را فراهم ساخت. چنان که مفسری متذکر شده است: «رشد فاشیسم... درک‌پذیر یا کاملاً توضیح‌پذیر نیست مگر آن‌که آن را در زمینه و بستر فکری، اخلاقی و فرهنگی رایج در اروپا در پایان سده نوزدهم بنگریم.»(۸) در این زمینه، نهضت‌های فکری رومانتیسیسم آلمانی، اندیشهٔ Völkisch [ملی‌گرایی]، داروینیسم اجتماعی، نظریهٔ نخبگان، سندیکالیسم، جنبش تعاونی، حیات‌گرایی و نظایر این‌ها، غالباً به عنوان عناصر مؤلفهٔ این پاسخ مورد بحث قرار گرفته‌اند. آثاری مانند مسلک *فاشیسم* نوشتهٔ موسولینی یا نبرد من[1] نوشتهٔ هیتلر می‌توانند در این جهت آثاری ساده‌نگرانه و سطحی در سنّت فکری قدیمی‌تر دانسته شوند. مقدار زیادی از تفسیر علمی حول این زمینه است.(۹)

نکتهٔ نهایی در بارهٔ خاستگاه، دههٔ ۱۹۲۰ است. چنان که ف. ل. کارستن می‌گوید: «تا پیش از پایان جنگ جهانی اول در هیچ جای اروپا خبری از «فاشیسم» نبود.»(۱۰) ارنست نولته در کتاب سه صورت *فاشیسم*[2] کما بیش این نظریه را پذیرفته است. یکی از مشهورترین مفسران فاشیسم هیو ترוور راپر می‌گوید:

> یکی از جلوه‌های عام فاشیسم به عنوان نیروی چیره بر اروپا، پدیدهٔ کوتاهی عمر آن است. تاریخ آن را می‌توان دقیقاً مشخص کرد. این تاریخ از ۱۹۲۳-۱۹۲۲ با ظهور حزب فاشیست ایتالیا آغاز شد... در دههٔ ۱۹۳۰ به اوج خود رسید... و در ۱۹۴۵ با شکست دو دیکتاتور عمر آن پایان یافت.

ترוور راپر انکار نمی‌کند که پیشگامانی برای فاشیسم وجود داشته‌اند. منتها از لحاظ تاریخ عمومی فاشیسم، شخصیت‌های برجسته‌ای نبوده‌اند. فاشیسم «از تجربهٔ خاص یک نسل جدایی‌ناپذیر» بود.(۱۲) از این دیدگاه، فاشیسم ایدئولوژی تازه و کوتاه عمری بوده که غیر از سال‌های بین دو جنگ اهمیتی نداشته یا کم اهمیت بوده است. تجربه‌ها و میراث‌های جنگ جهانی اول، آثار عهدنامه ورسای، رکود اقتصادی بزرگ جهانی، و سقوط جمهوری وایمار یگانه زنجیرهٔ رویدادها به شمار می‌روند.

---

1. *Mein Kampf.*

2. Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism*.

اکنون به دومین موضوع این بخش یعنی گوناگونی توضیحات و تبیین‌های علمی از فاشیسم می‌پردازیم که بسیاری از این تبیین‌ها سود چندانی برای ایده‌های سیاسی نداشته‌اند. در واقع بهتر است در این‌جا بگوییم که اکثر گزارش‌های رایج در بارهٔ فاشیسم غیرایدئولوژیکی بوده‌اند. همین دیدگاه‌های غیرایدئولوژیکی را اکنون بررسی می‌کنیم. در بعضی موارد توضیح غیرایدئولوژیکی کاملاً خودآگاهانه دنبال می‌شود، چون ایدئولوژی کمک چندانی به درک ماهیت فاشیسم نمی‌کند. ایدئولوژی به صورت چیزی تکه تکه شده، التقاطی و عجیب نگریسته می‌شود یا مشتبه با چیزی که فایده‌ای ندارد. در این باره بیش‌تر توضیح نمی‌دهیم. گرچه لازم است این برداشت‌های غیرایدئولوژیکی متفاوت را گزارش کرد تا گزارش جامعی از فاشیسم ارائه شود، قسمت اعظم بحث در این فصل کم‌تر از خود ایدئولوژی نیست. با آن‌که متقاعد شده‌ام فاشیسم ابعاد اقتصادی، سیاسی و حتی آسیب‌شناختی دارد، هنوز معتقدم که این ایده‌ها و ارزش‌ها را باید تحلیل کرد. آن‌ها نباید به عنوان چیزهایی پوچ و بیهوده کنار گذاشته شوند، چون اغلب با هم تداخل می‌کنند و وابستگی نزدیکی با سایر ایدئولوژی‌ها دارند. تبیین‌های غیرایدئولوژیکی را می‌توان تحت پنج مقولهٔ اساسی مورد بحث قرار داد: مارکسیستی، روان‌شناختی، مذهبی و اخلاقی، تاریخی و جامعه‌شناختی، و بالاخره سیاسی.

رایج‌ترین و عامه‌پسندترین توضیح در بارهٔ فاشیسم عصر دههٔ ۱۹۳۰، توضیح مارکسیستی بود. با وجود این، در این توضیح هیچ چیز یکتا و یکپارچه‌ای وجود نداشت. به نظر مارکسیسم وجود فاشیسم از طریق قوانین اقتصادی یا منطق سرمایه‌داری توضیح‌پذیر بود. به عبارت کلی، فاشیسم بخشی از بحران سرمایه‌داری انحصارگر به شمار می‌رفت.(۱۳) همان‌گونه که هربرت مارکوزه استدلال می‌کند: «ریشه‌های فاشیسم را در تعارضات میان انحصار صنعتی رو به رشد و نظام دموکراتیک باید دنبال کرد.»(۱۴) در مجموع استدلال این بود: سرمایه‌داری انحصاری برای آن‌که امکان بقا پیدا کند ناچار است مخالفت طبقهٔ دموکراتیک و کارگر را خنثی سازد. همچنین نهادهای دموکراتیک موجود دیگر نمی‌توانستند همانند آوندی در خدمت سرمایه‌داری باشند؛ و واقعیت آن است که دموکراتیزه شدن فزاینده تهدیدی برای سرمایه‌داری بود. جالب این‌جاست که لیبرال‌های کلاسیکی مانند فون هایک نیز هنوز همین عقیده را دارند. بدین قرار، برای آن‌که تولید ادامه یابد و منافع حفظ شود، ارعاب و ترور خودکامگی باید نهادینه شود.

فاشیسم در مرحلهٔ خاصی از تکامل سرمایه‌داری، ابزار سرمایه‌داری انحصارگر به شمار می‌رفت. از این نظام به سود کسب و کارهای بزرگ، بانکداران و سرمایه‌داران مالی برای سرکوب طبقهٔ کارگر استفاده می‌شد. بنابراین، فاشیسم از لحاظ رابطهٔ علت و معلولی وابسته به تکامل اقتصادهای سرمایه‌داری بود.

بعضی استدلال می‌کردند که فاشیسم فقط عامل خاص سرمایه‌داری مالی است نه لزوماً سرمایه‌داری صنعتی و کشاورزی. این دیدگاه اولیه در بارهٔ فاشیسم در تعریف سال ۱۹۳۳ کمینترن از فاشیسم گنجانده شده است و آن را «دیکتاتوری تروریستی ارتجاعی‌ترین، شووینیستی‌ترین و امپریالیستی‌ترین عناصر سرمایه مالی» به شمار می‌آورد.(۱۵) دیگران فاشیست‌ها را گروه‌های ضربت سرمایه‌داری صنعتی کارخانه‌دار علیه کمونیست‌ها و اتحادیه‌های صنفی می‌دانستند. برخی مارکسیست‌ها نیز استدلال مارکس در کتاب *هجدهم برومر* را در این مورد صادق دانسته، فاشیسم را به عنوان نوعی از بناپارتیسم یا قیصریسم می‌نگریستند که به موجب آن گروه فوق پارلمانی از اختلاف منافع میان سرمایهٔ مالی و سرمایه صنعتی بهره می‌جست و خود لگام دولت را در دست می‌گرفت. فاشیسم در این معنا ابزار دست طبقهٔ خاصی نبود.

آنتونیو گرامشی با وجود موافقتش با نظریهٔ قیصریسم، اولین نویسندهٔ مارکسیستی بود که متذکر شد ایدئولوژی فاشیسم نیرویی مادی بوده است. به نظر او فاشیسم با بسیاری از ایده‌آل‌ها و آرزوهای توده‌ها سازگاری داشته است. بنابراین، از رهبری ایدئولوژیکی فاشیسم نمی‌توان به سادگی چشم پوشید و آن را نادیده گرفت. به نظر گرامشی با فاشیسم می‌باید به عنوان مجموعه‌ای از ایده‌ها به علاوه به عنوان اقدامی اقتصادی و سیاسی مبارزه می‌شد. عدم پذیرش و نادیده گرفتن فاشیسم به عنوان پدیده‌ای پوچ بسیار ساده بود ولی درست نبود. این تصادفی نبود که گرامشی در کتاب *یادداشت‌های زندان*[1] با دقت و تفصیل بسیار به بررسی ساز و کار تولید و حفظ رهبری می‌پردازد. پالمیرو تولیاتی، دوست گرامشی و از بنیانگذاران حزب کمونیست ایتالیا نیز قدرت فاشیسم را در متحد کردن، یکپارچه‌سازی و بسیج موفق توده‌ها متذکر می‌شود. در واقع این امر پذیرفته شده بود که فاشیسم در مواقع بحرانی بهتر از لیبرالیسم یا سوسیالیسم می‌تواند توده‌ها را بسیج کند. تولیاتی احتمالاً یکی از اولین کسانی بود که

1. Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*.

اهمیت برداشت گرامشی از مفهوم رهبری را دریافته بود. با وجود این، جریان اصلی مکتب مارکسیسم در دهۀ ۱۹۳۰ نمی‌توانست این فکر را بپذیرد که نهضت سیاسی جناح راست افراطی از نفوذ بیش‌تری بر آگاهی توده‌ها بهره می‌برد.

در جهت‌گیری مارکسیستی معضلات متعددی وجود دارد. غیر از نبودِ توافق‌هایی که در درون خود مارکسیسم در تفسیر این مورد هست، این پرسش بی‌پاسخ مانده است که موضع ضد سرمایه‌داری فاشیسم از کجا ناشی می‌شد و علت آن چه بود. افزون بر این، بسیاری از اقداماتی که در زمان فاشیست‌ها در ایتالیا و در دورۀ حکومت ناسیونال سوسیالیسم در آلمان صورت گرفت فقط با معیارهای سرمایه‌داری قابل تطبیق نیست. علاوه بر این، چگونه است که فاشیسم هم توانسته در کشورهای غیرسرمایه‌داری (یا لااقل با سرمایه‌داری سطح خیلی پایین) مانند ایتالیا یا مجارستان به قدرت برسد و هم در جوامع بسیار صنعتی نظیر آلمان، ولی در کشوری مانند بریتانیا پدیدار نشده است؟ اگر رابطۀ تعیین‌کننده و جبری شفافی میان سرمایه‌داری و فاشیسم وجود دارد، چگونه می‌توان آن را با سناریوی فوق تطبیق داد؟ همچنین مسلم نیست که سرمایه‌داران کارخانه‌دار و صنعتی و مالی پیوسته از لحاظ سیاسی یا مالی فاشیسم را حمایت کرده باشند.(۱۶) به علاوه، چنان که بعضی از نویسندگان مارکسیست گفته‌اند رابطۀ قاطعی میان فاشیسم و طبقات اجتماعی خاص وجود ندارد.(۱۷) غالباً در بارۀ رابطه ابزاری طبقات و قدرت سیاسی، لکۀ کوری در نزد بعضی از مارکسیست‌ها وجود دارد.

توضیح غیر ایدئولوژیکی دوم در بارۀ فاشیسم بر روان‌شناسی فاشیست‌ها تأکید می‌کند. تز اساسی توضیح روان‌شناختی، با نوسانات بسیار ظریفی، این است که فاشیسم بر حسب صُور ویژه و سِنخ شخصیتی و / یا اختلالات شخصیتی نیاز به تبیین دارد. عوامل تعیین کنندۀ ایدئولوژیکی یا تاریخی فاشیسم نسبت به ویژگی‌های شخصیتی در درجۀ دوم اهمیت قرار دارند. همانند استدلال مارکسیستی، در این‌جا نیز گوناگونی‌های ممکن متعددی به چشم می‌خورد. برخی فاشیسم را صرفاً با دیدگاه‌های روانکاوی فرویدی، یونگی و سایر مکاتب روانکاوی می‌نگرند. استفادۀ خاص از این رهیافت در اثری تاریخی باعث پیدایش صفت «روان‌شناسی تاریخی» شده است. دیگران بر مشخصۀ روان‌شناختی برخی طبقات، به ویژه طبقۀ متوسط رو به پایین و نوجوانان اجتماعاً محروم پس از جنگ جهانی اول تأکید می‌کنند. سرانجام، بعضی از مارکسیست‌های مکتب فرانکفورت نظیر اریش فروم، تئودور آدورنو، و ویلهلم رایش،

می‌کوشند تا ضمن پیوند دادن مارکس و فروید، میان تبیین اقتصادی و روان‌شناختی پل بزنند.

از دید روان‌شناسی تاریخی، کودکی فاشیست‌هاست که ساختار عمیق اعتقادات بعدی آن‌ها را شکل می‌دهد. برخی از صُور انزوا، آوارگی، والایش و فرافکنی که غالباً به دورهٔ کودکی باز می‌گردند، از خصوصیات ویژهٔ شخصیت‌های فاشیست دانسته شده‌اند. سرکوب و واپس‌زدگی احساسات جنسی اولیه در خانواده‌های خودکامه و مستبد (سرکوب جنسی)، محرومیت از خلاقیت، عقدهٔ اودیپ، و ترس از اختگی در افراد مذکر، می‌تواند به احساس حرمان، گناه و ناتوانی بینجامد. این به نوبهٔ خود موجب پیدایش خشونت و پرخاشگری و سادومازوخیسم [یا دگر آزاری ـ خود آزاری] می‌شود که می‌تواند به صورت سیاسی در خیال‌پردازی‌های عجیب فاشیستی بروز کند. اریک اریکسون روان‌شناس در مورد کودکی هیتلر می‌گوید که «اکنون و دوباره تاریخ به یک مرد اجازه داده است تا خیال‌پردازی‌های ملی را با رؤیاهای محلی و شخصی خود درهم آمیزد.»(۱۸) ریچارد کونیگسبرک در کتاب *ایدئولوژی هیتلر: مطالعه‌ای در جامعه‌شناسی روانکاوانه*[1] نیز ذکر می‌کند که ایدئولوژی هیتلر «ابزاری در اختیار او نهاد تا خیال‌پردازی‌هایش را در سطح واقعیت اجتماعی بیان و تخلیه کند.»(۱۹)

ویلهلم رایش در کتاب *روان‌شناسی توده‌ای فاشیسم*[2] (۱۹۷۵) نیز فاشیسم را فرآوردهٔ سرکوب احساسات جنسی زمان کودکی و نوجوانی می‌داند. در این معنا تمام انسان‌ها بالقوه فاشیست هستند. فاشیسم تجلی سیاسی منش انسان متوسطی بود که در شرایط معینی بروز کرد. با نژاد، ملل یا احزاب کاری نتوانست انجام دهد. در حالی که مارکس برای آزادی، مردم را به انقلاب اجتماعی و اقتصادی فرا می‌خواند، رایش به انقلاب جنسی دعوت می‌کرد. از این رو، اندیشه‌های او به سوی فضایلِ آزادی جنسی برای پرهیز از ذهنیت فاشیستی سوق داده شدند. هموطن دیگر آلمانی رایش، آدورنو بود که ایدهٔ شخصیت سلطه‌جو را پیش نهاد.(۲۰) طبقهٔ متوسط رو به پایین که باخودبیگانگی، خود بیزاری، و فقدان امنیت در دورهٔ پس از جنگ جهانی اول رنجش می‌داد، ویژگی‌های منش دگر آزاری و خود آزاری را در خود پرورش داد که حاصل آن پیدایش شخصیت مستبد بود. نوئل اُوسولیوان این شخصیت سلطه‌جو را چنین خلاصه کرده است:

---

1. Richard Koenigsberg, *Hitler's Ideology: A Study in Psychoanalytic Sociology*.
2. Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism*.

موجودی مفلوک، از درون سرگشته محرومیت جنسی و از بیرون گرفتار بی‌رحمی نظام اقتصادی سرمایه‌داری، پیوسته در معرض بار سنگین آزادی‌ای که هیچ استفاده‌ای به راستی از آن نمی‌تواند بکند... در تلاش نومیدانه برای گریز از شوربختی خود، از افراطی‌گری سیاسی استقبال می‌کند.

ضعف رهیافت روان‌شناختی از کمبود مدارک در بارهٔ کودکی فاشیست‌های اصلی مانند هیتلر ناشی می‌شود. به گواهی‌های شخصی ناقص و دست و پا شکسته زیاده از حد اعتماد شده است. همچنین در مورد «علمی» بودن رهیافت روانکاوی تردید وجود دارد. به علاوه مشکل است که بدانیم چقدر این‌گونه مطالعات می‌توانند برای تبیین حمایت انتخاباتی توده‌ها از فاشیسم یا عضویت انبوه مردم در گروه‌های فاشیستی مورد استفاده قرار گیرند. و سرانجام، اگر نگرش روان‌شناختی حقیقت دارد، پس همهٔ ما باید روان‌شناس شویم، چون کل تاریخ و سیاست را که فرضیهٔ قانع کنندهٔ خاصی در مورد آن‌ها وجود ندارد باید تبیین کرد.

سومین تبیین غیرایدئولوژیکی نیز به اواخر دههٔ ۱۹۳۰ مربوط می‌شد، گرچه بخش‌هایی از آن در حال حاضر نیز وجود دارد. ایدهٔ اصلی این بود که فاشیسم یک جنبه یا نشانگان بیماری یا بحران اخلاقی و مذهبی در تمدن غرب است.(۲۲) این نگرش برای بررسی محتوای ایدئولوژیکی فاشیسم آمادگی بیش‌تری داشت، گرچه این گرایش وجود داشت که عمل فاشیسم را ناشی از علت مذهبی یا اخلاقی عمیق‌تری بداند. در اواخر دههٔ ۱۹۳۰ و آغاز دههٔ ۱۹۴۰ فیلسوفانی نظیر بندتو کروچه و ر. گ. کالینگ وود فاشیسم را یک چالش منفی و انکار آزادی انسان می‌دانستند. به نظرِ کروچه، فاشیسم فساد سنّت آزادی در ایتالیا بود. او اعتقاد داشت که «حکومت‌های استبدادی فقط در میان مردمان منحط دوام می‌آورند.»(۲۳) در بریتانیا، کالینگ وود نیز فاشیسم را صورت جدیدی از توحش و نشانه‌ای از سستی ایمان به آزادی و آزادیخواهی می‌دانست. به نظر کالینگ وود آزادی «عصاره آیین مسیحیت» بوده است. توحش و کفر و الحاد فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم کل سنّت مسیحی را به مبارزه می‌طلبید.(۲۴)

سایر نویسندگان نیز عقاید مشابهی ابراز داشته‌اند. یکی از اولین مفسران انتقادی آلمانی ناسیونال سوسیالیسم را صورتی از نیهیلیسم عمیق فرهنگی و اخلاقی می‌دانست.(۲۵) فاشیسم همچنین جنبه‌ای از نهضت «مرگ خدا» در اندیشهٔ اروپایی دانسته می‌شد که تاریخ آن به آثار فریدریش نیچه و سستی کلی اعتقادات مذهبی و

ارزش‌های متعالی باز می‌گشت. نویسندگان کاتولیک مانند ژاک ماریتن از همین خط پیروی می‌کردند و فاشیسم را شکلی از «وحدت وجود شیطانی» کافرانه می‌انگاشتند.(۲۶) محققان اخیر نظیر رابرت پویس به همین نحو استدلال کرده‌اند. پویس تفسیر می‌کند که «نازیسم قاطعانه‌ترین شورش علیه سنّت یهودی ـ مسیحی بود» و «در تلاش‌هایش برای جانشینی آگاهانه به جای اشکال یهودی ـ مسیحی یکتا بود.»(۲۷) سایر نویسندگان مانند گ. ل. موس، فریتس اشترن و پ. ج. پولزر فاشیسم و به ویژه ناسیونال سوسیالیسم را دارای ریشه‌های عمیقی در بیماری فرهنگی دانسته‌اند.(۲۸)

برخی از مفسران این نظر را نمی‌پذیرند و معتقدند که مدارک کمی در تأیید آن در دست است و فقط یک رشته ارزیابی‌های تعمیم داده شده در بارهٔ انحطاط اخلاقی یا نومیدی فرهنگی وجود دارد.(۲۹) این‌گونه حکم‌ها چندان جدی نیست. اکنون محققان زیادی از این تفسیرهای علمی حمایت می‌کنند که در بیش‌تر آن‌ها گزارش‌های مارکسیستی یا روان‌شناختی محسوس است.

چهارمین تبیین و توضیح بر زمینهٔ تاریخی و جامعه‌شناختی فاشیسم تأکید می‌کند. ادعای اصلی این بود که فاشیسم محصول توسعهٔ سریع نوسازی یا گاه شیوهٔ خاص صنعتی شدن در برخی جوامع بوده است. هدف این مطالعات به دست آوردن شاخص‌های آماری و اقتصادی تجربی‌تر در بارهٔ فاشیسم بود. آ. ف. اورگانسکی و بعدها بارینگتون مور، در آغاز معتقد به همین خط فکری بودند.(۳۰) همهٔ جامعه‌های سنّتی در سراسر سده‌های نوزده و بیست در معرض تحول و دگردیسی، از جمله صنعتی شدن سریع، شهرنشینی، عرفی شدن و عقلانی شدن قرار داشته‌اند. مسیرهای گوناگونی برای مدرنیته در پیش گرفته شده و فاشیسم یکی از راه‌های ممکن بوده است. با وجود این، در مقایسه با آلمان، صنعتی شدن و مدرن شدن دیرتر به سراغ ایتالیا آمد. این امر مشکلی فوری پدید آورد. اگر آلمان در دههٔ ۱۹۲۰ در سطح بالای صنعتی بود و ایتالیا نبود، پس بر اساس معیارهای مدرن اجتماعی ـ اقتصادی، چنان که نویسنده‌ای می‌نویسد: «فاشیسم ایتالیا و نازیسم به مقولهٔ واحدی تعلق ندارند»(۳۱) اگر فاشیسم رابطهٔ نزدیکی با تجدد سریع و صنعتی شدن دارد، پس ظاهراً نمی‌توان توضیح داد که در ایتالیا و آلمان چه رخ داده است. پس این‌گونه گزارش‌ها عمیقاً ناخرسند کننده است.(۳۲)

یک رشته تبیین‌های نهایی، خصلتاً «سیاسی» هستند. در این‌جا اصطلاح «سیاسی» با تسامح و بی‌دقتی به کار برده شده است.(۳۳) این تبیین تا حدی در مقابل زمینهٔ وجود

بحران در دموکراسی پارلمانی عنوان شده است. یکی از استدلالات کلیدی فاشیست‌ها این بود که دموکراسی پارلمانی دچار ورشکستگی شده است. سنّتی‌ترین تبیین سیاسی از فاشیسم آن را استبدادی کهن می‌دانست و به بزرگنمایی شخصی شخصیت‌هایی نظیر هیتلر می‌پرداخت. بنابراین، وظیفه خود می‌دانست که زندگینامه این شخصیت‌ها را بنگارد و اقدامات و اندیشه‌های خودکامگان را روشن سازد. کتاب بی‌همتای آلن بولوک به نام هیتلر: *مطالعه‌ای در استبداد*[1] و کتاب دنیس مک اسمیت به نام موسولینی[2] تا حد وسیعی این خط فکری را دنبال می‌کنند. این خط تا حدی در نوشته‌های هیوترِوور راپر و ارنست نولته نیز نمایان است. بولوک ضمن بحث در بارهٔ نگرش‌های متضاد میان ناسیونال سوسیالیست‌ها متذکر می‌شود که: «برای اشتراسر ناسیونال سوسیالیسم یک نهضت سیاسی واقعی بود نه چون ابزار جاه‌طلبی از دیدگاه هیتلر. او ایدهٔ خود را خیلی جدی‌تر از هیتلر می‌گرفت.»(۳۴) برخی افراد معتقدند که تأکید زیاده از حد بر شخصیت‌های سلطه‌جو احساس غلطی از نهضت فاشیستی ایجاد می‌کند. این کار نه تنها مسئولیت‌ها را از دوش بسیاری کسان دیگر بر می‌دارد، بلکه احزاب فاشیستی را کاملاً یکپارچه می‌نمایاند و توجه را بر رهبران آن‌ها متمرکز می‌سازد؛ این کار، همچنین از تناقضات عمیق درونی، رقابت شدید و خشن و مبارزهٔ قدرت که در میان گروه‌های فاشیست وجود دارد غافل می‌ماند.(۳۵)

تبیین رایج سیاسی دیگر، همسان‌انگاری فاشیسم و کمونیسم و استالینیسم تحت عنوان کلی «خودکامگی» یا به صورتی دیگر تحت عنوان سیاست‌های توده‌ای است. این دیدگاه‌ها، به خصوص نظر اخیر، در دورهٔ جنگ سرد و دههٔ ۱۹۵۰ پرورده شدند. در آغاز خودکامگی به شیوه‌ای فلسفی‌تر در آثاری نظیر *خاستگاه‌های خودکامگی*[3] نوشتهٔ هانا آرنت و *جامعه باز [و دشمنانش]*[4] نوشتهٔ کارل پوپر بررسی شد. با وجود این، به‌زودی زبان آکادمیک‌تری یافت و به خصوص در رشتهٔ علوم سیاسی در نوشته‌های ج.ل. تالمون، ک.ج. فریدریش و ز.ک. برژینسکی و بسیاری دیگر بیان گردید.(۳۶) خصلت فاشیسم، به عنوان نظامی خودکامه، وجود حزبی یکپارچه، نبود جدایی میان دولت و جامعه، کنترل کامل ساختار دولت و اقتصاد، بسیج کامل توده‌ها و چیرگی

---

1. Alan Bullock, *Hitler: A Study in Tyranny*.
2. Mack Smith, *Mussolini*.
3. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*.
4. Karl Popper, *The Open Society [and its enemies]*.

ارتباطات جمعی بود. توده‌ها در این بستر تبدیل به افرادی بی‌ریشه، منزوی و تکه‌های پراکنده و جدا از هم شدند.(۳۷)

ضعف رهیافت خودکامه‌نگر آن است که به آشوب عمیق، نبود صلاحیت کلی و خصومت‌های درونی که خصلت فاشیسم را تشکیل می‌دهند توجه نمی‌کند. به سخن دیگر، به استعدادهای خودکامه‌گرایانه به ویژه در آلمان و ایتالیا زیاده از حد بها می‌دهد. حال آن‌که این تردید وجود دارد که جنبه‌های دیگر خودکامگی عملاً و به طور کامل در کشور دیگری هم وجود داشته باشد. این رهیافت همچنین به نقش محافظه‌کاری خودکامه‌گرا در درون فاشیسم نیز توجهی ندارد. به علاوه از تمایز میان کمونیسم و فاشیسم غافل مانده و آن‌ها را مقوله واحد و همسانی می‌شمارد. افزون بر این، در درون ناسیونال سوسیالیسم نیز کاملاً روشن نیست که چه هیتلر و چه بسیاری از رهبران مهم نهضت واقعاً خواستار دولت خودکامه بوده باشند.(۳۸)

سرانجام به رغم این واقعیت که بسیاری از محققان فاشیسم را به طبقهٔ متوسط رو به پایین مرتبط می‌دانند، بسیاری دیگر عقیده دارند که فاشیسم دیر پا به صحنهٔ سیاسی گذاشت و از میان هواداران ساختار سیاسی و اجتماعی میان‌بر زد.(۳۹) بنابراین، فاشیسم «پدیده‌ای ترکیبی» بود که طبقات ناهمگن اجتماعی را با هم درآمیخت. چنان که خوان ب. لینز عقیده دارد این موضوع حاکی از «ترکیب اجتماعی کاملاً متمایزی برگرد هستهٔ اولیه است.»(۴۰) به نظر لینز، تغییرات و نوسان‌های جنگ و کمک خارجی به فاشیسم یاری رسانید که تصادفاً نقش سیاسی مهمی ایفا کند که این حال، آمیزه‌ای مصلحت‌جویانه و ایدئولوژیکی بود. در واقع، احزاب فاشیستی پس از ۱۹۴۵ از لحاظ ایدئولوژیکی از بخش‌های سیاسی مختلط در اروپای غربی شکل گرفته‌اند. لینز می‌افزاید که «ساختار اجتماعی سیّال‌تر، خستگی از سودای ایدئولوژیکی، نیازهای بازسازی ملی در اروپای پس از فاشیسم، وجود احزاب ناهمگن التقاطی را از لحاظ برنامه ممکن و موفق ساخت.»(۴۱) با این حال، لینز تأکید می‌کند که مطالعهٔ کامل فاشیسم باید زمینهٔ یکتای جامعه‌شناختی، سیاسی و تاریخی هر جامعه را در نظر گیرد. از این رو، می‌گوید که یگانه نوع تعمیم تجربی معتبر این است که «فاشیسم پاسخ نوینی به بحران... ساختار اجتماعی پیش از جنگ و نظام حزبی بوده است.»(۴۲) در واقع دیدگاه لینز ویژگی جامعه‌شناسی سیاسی دهه‌های اخیر را تشکیل می‌داده است.

ماهیت فاشیسم

در بررسی ماهیت فاشیسم مشکل و مسئلهٔ بلافصلی وجود دارد که برخی از نویسندگان به آن پرداخته‌اند و بعضی نپرداخته‌اند. برخی محققان شامل نویسندگان فرانسوی نظیر موریس بارس و شارل مورا هستند که به سازمان‌های فرانسوی نظیر «اقدام فرانسه» ارجاع می‌دهند.(۴۳) بعضی دیگر، این گروه‌های «راست» پیش‌فاشیستی، ارتجاعی یا خودکامه‌گرا، را متمایز از فاشیسم می‌دانند.(۴۴) فالانژها در اسپانیای پیش از ۱۹۳۳، به‌رغم این‌که نهضت ملی ضد پارلمانی راست بوده‌اند، هنوز گروه‌های فاشیستی تلقی نمی‌شوند.(۴۵) در آلمان، در حالی که راست سنّتی‌تر برنامهٔ کاری ناچیزی دارد، گروه ناسیونال سوسیالیست برنامه کاملاً روشنی دارد.(۴۶)

این مسئله که دامنهٔ فاشیسم را تا چه حد می‌توان گسترش داد، به این مبحث کلی مربوط می‌شود. آیا می‌توانیم ژان دگرل رکسیست در بلژیک، لژیون آرخانگل میکائیل در رومانی، پرتغال در زمان حکومت سالازار، آرژانتین در زمان فرمانروایی پرون یا بعدها خونتا، مجارستان زیر سلطهٔ ژنرال گومبوس، ژاپن در زمان جنگ جهانی دوم، یا فرانسه در زمان حکومت دوگل را فاشیست بدانیم؟(۴۷) به رغم این‌که در این فصل بیش‌تر به ایتالیا و آلمان پرداخته‌ایم، نباید چنین پنداشت که کلیهٔ نهضت‌های نامبردهٔ فوق خودبخود غیرفاشیستی یا پیش‌فاشیستی بوده‌اند. این بحث گسترده و حل نشده‌ای است که فقط می‌توان اشاره‌ای اجمالی به آن کرد. آلمان و ایتالیا فقط زمینه قوی‌تری داشته و موارد آشکارتری بوده‌اند.

بیش‌تر مفسران فاشیسم موافقند که این مکتب گروه‌ها و گرایش‌های متمایزی را در بر می‌گیرد. در سطح کلی‌تر، تمایز ایدئولوژیکی میان ناسیونال سوسیالیسم آلمان و سایر فاشیسم‌های اروپایی در ایتالیا و فرانسه، اسپانیا و بریتانیا وجود دارد. برای بعضی افراد این تمایزها چنان زیاد هستند که آن‌ها اکراه دارند از این‌که ناسیونال سوسیالیسم را با فاشیسم‌های ایتالیا و اسپانیا یکسان بدانند.(۴۸) عمیق‌ترین تمایز تأکید بر موضوع نژاد دارد. همچنین در حالی که در آلمان بر سنّت Volk [توده یا مردم] بسیار تأکید می‌شده است در جاهای دیگر چنین سنّت نیرومندی وجود ندارد. این عامل Volk آلمانی به تنهایی فاشیست‌های فرانسوی مانند برازیلاک و دریودوروشل، فاشیست‌های اسپانیایی نظیر پریمودریوه را، و حتی موسولینی ایتالیایی را از سنّت آلمانی جدا می‌سازد. موسولینی آلمان دههٔ ۱۹۳۰ را «تیمارستان نژادپرستان» می‌نامید.(۴۹) بی‌گمان در

بسیاری از مناطق ایدئولوژیکی از ایتالیا گرفته تا اسپانیا، فرانسه و بریتانیا در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ نه اشاره‌ای به مسئله نژاد وجود داشته، نه به مسئلهٔ ضد سامی که ناسیونال سوسیالیست‌های آلمان آن قدر بر سر آن لجاجت می‌ورزیده‌اند، اهمیت چندانی داده می‌شده است. فقط بعدها بود که رفته رفته گروه‌های ایتالیایی و سایر گروه‌های فاشیست در اواخر دههٔ ۱۹۳۰ بیش‌تر موضع ضد سامی به خود گرفتند. با این حال، موضع این گروه‌ها هیچ‌گاه به شدت و گزندگی و خشونت آلمان نرسید. شدت خشونت کنترل شده و وحشت و ترور مسئلهٔ عمدهٔ دیگری است که بی‌گمان آلمان را از ایتالیا متمایز می‌سازد.(۵۰) علاوه بر این، فاشیست‌های غیر آلمانی به مسئلهٔ Lebensraum [فضای حیاتی] توجه چندانی نداشتند. این مسئله مشغلهٔ ذهنی خاص هیتلر بود و اساس سیاست خارجی او را (که در فصول کتاب نبرد من بسیار بر آن تأکید کرده است)، توسعه به سوی شرق آلمان، به سوی روسیه و نابودی مردمان اسلاو تشکیل می‌داد. در ایتالیا، توسعه به معنای سنّت امپراتوری اروپایی درک می‌گردید. در آلمان این سیاست مبتنی بر مسئله نژادی بود.

سرانجام درحالی‌که فاشیسم در ایتالیا بیش‌تر به سنّت عقل‌گرایی غرب تکیه می‌کرد، آلمان ناسیونال سوسیالیست به طور آگاهانه موضعی غیرعاقلانه داشت و همه چیز انسان از صنایع و هنرها گرفته تا علوم، جامعه و تاریخ از چشم‌انداز برتری نژادی نگریسته می‌شد. همچنین در ایتالیا اغلب انگیزهٔ خاصی، در بعضی و نه همهٔ بخش‌های نهضت فاشیسم، نسبت به تجدد عقلانی مشاهده می‌شد که دولت می‌بایست در آن نقش حاکم خلّاقه را داشته باشد. در آلمان، حداقل در زمینهٔ ایدئولوژیکی، مسئله نژاد این تلاش را تحت‌الشعاع قرار داده بود. در واقع دولت آلمان فرمانبردار همیشگی Volk و موضوعات نژادی بود.

در درون گروه‌بندی‌های ملی فاشیستی، از جمله آلمان، تقسیم‌بندی‌های فرعی مهم دیگری نیز وجود داشت. راه‌های متعددی برای تصور این تقسیمات فرعی وجود دارد. نولته از فاشیسم آغازین، فاشیسم بهنجار و فاشیسم رادیکال (و نیز مقوله‌اش در بارهٔ پیش فاشیسم) سخن می‌گوید. الکساندر دوگران در مطالعه‌ای که در بارهٔ فاشیسم ایتالیا انجام داده است از فاشیسم محافظه‌کار، ملی، دیوانسالار، روستایی، و ناسیونال سندیکالیست سخن به میان می‌آورد.(۵۱) یک تقسیم فرعی ایدئولوژیکی میان جناح‌های سوسیالیست‌تر و سرمایه‌دار ایجاد شد. برخی در درون نظام اجتماعی

منضبط‌تری پرورده شده به سرمایه‌داری ارجحیت می‌دادند. برخی دیگر خواهان محدودکردن جدی آن بودند. در ایتالیا، موسولینی، ابتدا در آغاز دهۀ ۱۹۲۰، و در اواخر عمرش در جمهوری سالو با جهت‌گیری سوسیالیست‌ها احساس نزدیکی می‌کرد. او در اواخر دهۀ ۱۹۲۰ کوشید هر دو گرایش را با هم آشتی دهد.(۵۲) یکی از نویسندگان ایتالیایی به نام آنجلو اولیوتی، فاشیسم چپ را قاطعانه در شمار سنّت سوسیالیسم پرودونی می‌دانست.(۵۳)

تقسیم‌بندی مشابهی از لحاظ عقاید در میان ناسیونال سوسیالیست‌ها در آلمان پدید آمد. فعالان حزبی نظیر گوتفریت فدر و گئورک اشتراسر بیش‌تر به روش‌های سوسیالیستی تمایل داشتند. مثلاً فدر به ملی کردن گستردۀ صنایع و بازرگانی؛ به نظام بانکداری متمرکز و تحت نظارت دولت؛ مدیریت دولتی مؤسسات عالم‌المنفعۀ عمومی، حمل و نقل، اعتبارات؛ و کنترل قیمت‌ها و دستمزدها همراه با مصادره دولتی سودهای کلان دعوت می‌کرد. بیست و پنج نکته مشهور برنامه NSDAP در ۱۹۲۳-۱۹۲۰، برنامۀ کشاورزی ۱۹۳۰ و برنامۀ اشتغال کامل ۱۹۳۲ همگی حاوی مضامین ضد سرمایه‌داری زیادی بودند.(۵۵) ظاهراً آلفرد روزنبرگ، هیتلر و گوبلز شور و شوق شدیدی نسبت به این خط نداشتند. این بدان معنا نیست که آن‌ها خواهان ادامۀ سیاست آشکار سرمایه‌داری بودند. روزنبرگ شخصاً به موضوع نژادی اهمیت بسیار بیش‌تری می‌داد.

در مورد تحقیر عمومی فاشیست‌ها نسبت به روشنفکران غالباً مشکل است که مضامین، برنامه‌ها و ایدئولوگ‌های مهمی را یافت. فاشیسم ایتالیایی هواداران و مدافعان بلندپایه‌ای مانند جووانی جنتیله داشت که بیش‌تر مقالۀ موسولینی به نام «دکترین فاشیسم» را او نوشت چنان که رسالۀ سیاسی بسیار مهمی نیز به نام *منشأ و ساختار جامعه*[1] به رشته تحریر در آورد. منقدان در بارۀ این‌که چگونه جنتیله نمایندۀ فاشیسم تلقی می‌شود اتفاق نظر ندارند.(۵۵) اما ناسیونال سوسیالیست‌های آلمان شخص برجسته‌ای نظیر جنتیله در اختیار نداشتند. کتاب نبرد من هیتلر، که موسولینی آن را «کتاب ملال‌آوری که هرگز نتوانستم بخوانم» توصیف می‌کند، نتوانست به راستی به عنوان متنی اساسی خدمت کند گرچه بدون شک ایده‌های نافذی در آن وجود داشت.(۵۶) روزنبرگ بیش‌تر به نوشتن یاوه‌های بی‌سر و تهی در بارۀ نژاد شمالی

1. Giovanni Gentile, *The Genesis and Structure of Society*.

می‌پرداخت. نوشته‌هایی نیز با مضامین ناسیونال سوسیالیستی متعلق به اشتراسر، فدر و گوبلز وجود داشت. شخصیت‌های دانشگاهی شکاک‌تر مانند کارل اشمیت یا مارتین هایدگر در حاشیه بودند.(۵۷)

با توجه به نکات فوق، یافتن زمینهٔ مشترکی برای بحث در بارهٔ فاشیسم یا فاشیسم‌ها دشوار است. نقطهٔ آغازین را می‌توان جنبهٔ منفی ایدئولوژی فاشیسم یعنی «ضدّیت‌های» آن دانست. چنان که لینز می‌گوید: «چیزهای گوناگونی که فاشیسم با آن‌ها ضدّیت داشت می‌تواند در تعیین هویت آن مفید باشد.»(۵۸) اکثر فاشیست‌ها ضد لیبرال، ضد مارکسیست، ضد پارلمان، ضد فردگرایی، و ضد بورژوا بودند. به نظر آن‌ها عصر بورژوایی از نظر معنوی تهی، ریاکارانه و ماده‌گرایانه، جدا شده از جهان واقعی و فاقد هرگونه معنا برای جامعه بود. این‌ها بدون شک مضامینی مشترک بودند اما نمی‌توانند چیز زیادی به ما بگویند. اکنون بحث را به ملاحظاتی در بارهٔ نظریات فاشیستی در مورد طبیعت انسان، ایده‌های ناسیونالیسم، نژاد، دولت، رهبری و اقتصاد می‌کشانیم.

طبیعت انسان

پسزمینهٔ فکری درک فاشیستی از طبیعتِ انسان آمیزهٔ حیرت‌انگیزی است. ایده‌های رایج آن معجون خاصی بودند از داروینیسم اجتماعی، نظریهٔ نژادی قرن نوزدهم، فلسفه‌های شهودی و باطنی و حیات‌گرایی، سندیکالیسم، نظریهٔ نخبگان، احساسات‌گرایی یا رمانتیسیسم، روان‌شناسی توده و روان‌شناسی ناخودآگاه. غیر از این معجون نامقدس، تعدادی مضامین تکراری و صوری‌تر در بارهٔ خصلت موجودات انسانی را می‌توان تشخیص داد.

نخست این‌که ویژگی سرشت انسان اولویت دادن به اراده و عمل بود. انسان‌ها در درجهٔ اول مخلوقات ارادهٔ و عمل خویش هستند. اندیشه تقریباً پس از کردار قرار می‌گیرد. اندیشهٔ مجرد ما را از عمل منحرف و کردار ما را تباه می‌کند. ما با اِعمال اراده و کردار خود در جهان سرشت حقیقی خود را متجلی می‌کنیم. گفته شده است که باید بر اساس غریزه و شهود خود عمل کنیم، نه بر اساس استدلال منطقی. ریشه‌های فلسفی این خط فکری منابع متعددی دارد که به خصوص به حیات‌گرایی هانری برگسون و فریدریش نیچه، عمل‌گرایی ویلیام جیمز، و فلسفه حیات آلمان می‌توان اشاره کرد.

مهم آن است که زمینهٔ این عمل‌گرایی و حیات‌گرایی و شیوه‌ای را که فاشیست‌ها به

دستکاری و انحراف آن پرداخته‌اند درک کنیم. درصد بالایی از کسانی که در آغاز به عضویت گروه‌های فاشیستی در می‌آمدند در جنگ جهانی اول جنگیده بودند (از جمله هیتلر، موسولینی و موزلی). در مورد ایتالیا، فرانسه و آلمان بسیاری از افراد گاردهای فاشیستی (گارد اسکادریستی، گارد کاملودوروا، گارد فرای کورپس، پیراهن قهوه‌ای‌ها و اس اس‌ها)، از ارتشیان سابق بودند. نسل بعد از سال ۱۹۱۸ نسلی خشن و نظامی بود که به مرگ و سطوح افراطی خشونت خو گرفته بود. در دورهٔ صلح بسیاری در فضای ارعاب پرورش یافته بودند و این‌ها همان کسانی بودند که آشوب به راه می‌انداختند. از این لحاظ خشونت و عمل‌گرایی فاشیست‌ها توجیه خود را می‌یافت به ویژه از آن رو که حریفان کمونیست آن‌ها نیز از همین شیوه‌ها پیروی می‌کردند. تسامح لیبرالی پیش از جنگ علت جنگ و ناراحتی‌های اجتماعی پس از جنگ تلقی می‌شد. این وضع را برای جهان نوین نامناسب می‌دانستند. کتک زدن کمونیست‌ها، یهودیان، اعضای اتحادیه‌های صنفی یا حریفان و مخالفان سیاسی از خصلت‌های فاشیست‌ها به شمار می‌رفت. تصفیهٔ خونین ارنست روهم و پیراهن قهوه‌ای‌ها به امر هیتلر و قتل ماتئوتی حریف سیاسی موسولینی به دست وی، کتک زدن ماسیانو نمایندهٔ مجلس در پارلمان و زد و خوردهای مرتب خیابانی، خشونت را رواج داده و به حالت عادی در آورده بود. غریزه‌گرایی و عمل‌گرایی فاشیستی با عقل‌گرایی لیبرالی بیهوده و سست و بی‌حال تعارض داشت. اسطوره و نمادگرایی جنبش‌های فاشیستی در نبردها و زد و خوردهای فعال، رژه‌های خیابانی و شورش و طغیان سیاسی تجلی می‌کرد.

این خشونت سازماندهی شدهٔ سیاسی تفسیری روشنفکرانه از شعر اجتماعی ایجاد کرده بود. خشونت تقریباً جاذبهٔ زیبایی‌شناسانه یافته بود.(۵۹) نویسندگانی نظیر ژرژسورل در کتاب *تأملاتی در باره خشونت* در پیوند دادن حیات‌گرایی فلسفی با خشونت اجتماعی نقش مؤثری ایفا کردند. در واقع حیات‌گرایی، با توجه به شالودهٔ غریزی و عاطفی خود، می‌توانست تقریباً با یک جابجایی نامحسوس منطقی، با تمام تجربهٔ هنری خلّاقه از طریق مفاهیمی نظیر شهود و غریزه یگانگی یابد. به همین طریق است که رازگشایی تجربه عاطفی خلّاقیت هنری در درون نظریهٔ خشونت قهرمانانه سیاسی دشوار است. خشونت به نحو معجزه‌آسایی تبدیل به رازی زیبایی‌شناختی می‌شود.

از جهتی این پیوند میان هنر و خشونت در برخی نوشته‌های فوتوریست‌های ایتالیایی

به مثابهٔ نوعی زیبایی‌شناسی پایان قرن به طور آگاهانه دنبال می‌شد. بسیاری از هنرمندان با استعداد، به ویژه در مراحل آغازین و قبل از قتل ماتئوتی به سوی فاشیسم کشیده شدند. مارگریتا سارفاتی، معشوقهٔ موسولینی، به خصوص به حمایت از هنرمندان بسیار علاقه داشت، گرچه شخصاً بیش‌تر هوادار پیوند میان فاشیسم و نوعی از نئوکلاسیسم بود تا فوتوریسم. خود فوتوریسم از همان قالب فرهنگی فاشیسم سرچشمه می‌گرفت و بر اقدام مستقیم، زندگی، غریزه و خلّاقیت تأکید می‌کرد تا بر عقل و سیستم.

فیلیپو مارینتی مؤلف *بیانیه فوتوریست*[1] فوتوریسم را هنر فاشیسم می‌دانست، اما مسلم نیست که موسولینی هم با عقیدهٔ او موافق بوده باشد. مارینتی در بخش‌های آغازین بیانیهٔ خود برخی از عناصر اصلی مرامش را اعلام می‌دارد:

۱. می‌خواهیم ترانهٔ عشق به خطر، خلق و خوی تحرک و شتاب را بسراییم؛
۲. عناصر بنیادی شعر ما شجاعت و دلیری و عصیان خواهد بود؛
۳. ادبیات به بازخواست نبودِ تحرک فکور مبالغه شده می‌پردازد... ما می‌خواهیم نهضت‌های پرخاش، بی‌خوابی تب آلود، مارش دوگانه، جهش پرمخاطره، سیلی و ضربه مشت را بستاییم؛
۴. ما عظمت جهان غنی شده با زیبایی جدید، زیبایی سرعت را اعلام می‌کنیم. یک اتومبیل مسابقه با کاپوت آراسته به لوله‌های بزرگ همانند مارهایی با نفس‌های انفجاری... موتوری پر خروش همانند مسلسلی آتشین.(۶۰)

بدین ترتیب، فاشیست‌های جوان‌تر تشویق می‌شدند که با عباراتی احساساتی، مبارزه‌جویانه و تقریباً سلحشورانه به خشونت بیندیشند. وقتی سورل خشونت را با *جهش حیاتی* برگسون پیوند می‌داد (نیروی حیاتی خود بخودی که نوع بشر را به سطوح بالاتری از تکامل می‌کشاند)، و دیگران آن را با رسالت تاریخی بِهْنژادی پیوند می‌دادند، خشونت اهمیت کیهانی می‌یافت. این خشونت همان زوری نبود که دولت‌های لیبرال اِعمال می‌کردند. خشونتی غریزی بود که فرد را با اعماق ناخودآگاه معنوی او ارتباط می‌داد. این خشونت روحیه حماسی قهرمان یا اَبَر مرد[2] را تحریک و تشویق می‌کرد. این یک تخلیهٔ هیجانی و پالایش روحی بود. چنان که جووانی پاپینی، فاشیست ایتالیایی، گفته است: «در حالی که اوباش دموکرات علیه جنگ فریاد اعتراض بر می‌دارند... ما جنگ را بزرگ‌ترین عامل نیروبخش ممکن برای کسب نیرو می‌دانیم،

1. Filippo Marinetti, *The Futurist Manifesto*.
2. Übermensch.

وسیله‌ای سریع و قهرمانانه برای کسب قدرت تلقی می‌کنیم.»[۶۱] ما باید در این‌جا شعار پیش پا افتاده ولی در این مورد پر زرق و برقی را باز شناسیم که در آن طبیعت انسان می‌تواند تبدیل به حالتی شود که مشقت مخوف و خطر را استقبال می‌کند. این غالباً به وسیله کسانی گفته می‌شود که هرگز مشقتی مخوف را تجربه نکرده‌اند.

در چنین سناریویی، نویسندگان فاشیست پیوسته به ایدئولوژی نه به عنوان یک برنامه بلکه به مثابهٔ حالتی روحی یا شیوهٔ هستی اشاره کرده‌اند. پریمودریوه‌را، رهبر فالانژ اسپانیایی، گفته است: «نهضت ما اگر منحصراً به عنوان شیوهٔ اندیشه فهمیده شود در واقع درست درک نشده است؛ این شیوهٔ اندیشه نیست بلکه شیوهٔ هستی است.» پاپینی نیز گفته است: «آنچه ما پیشنهاد می‌کنیم نه برنامه‌ها بلکه نگرش سودایی ذهن است تا به کلمات خاتمه دهد و برنامه‌ها را به عمل تبدیل گرداند.»[۶۲] با همین روحیه بوده است که نازی‌ها غالباً اعلام کرده‌اند که انسان باید با «خون» بیندیشد.

بنابراین، عجیب نیست اگر فاشیسم را مسلکی ضد روشنفکرانه بدانیم. دکترین فلسفی آن مبتنی بر این فرض است که اعماق ناخودآگاه ـ اراده، احساس خلّاقه، غریزه، شهود، شور و اشتیاق، خون و نظایر آن ـ در واقع سرشت انسان را می‌سازند. این با سطح «فکری» ساختگی انسان تضاد دارد. این نگرش بخشی از جاذبهٔ شدید فاشیسم را برای بسیاری از هنرمندان، نویسندگان و روشنفکران، و به ویژه دو گروه نخست را تشکیل می‌داد. پاسخ جنتیله (به عنوان پاسخی هگلی و بنابراین ضد شهودی) به این پرسش که آیا انگیزهٔ موجودات انسانی عقلانی است یا غیر عقلانی و ارادی، این بود که نباید نتیجه بگیریم که فاشیسم «عملی کورکورانه یا صرفاً روشی غریزی بوده است.» به نظر جنتیله فاشیسم قلب واقعیت و «اندیشهٔ زنده» بود، به عبارت دیگر، اندیشهٔ مشخص بود در تقابل با اندیشهٔ انتزاعی.[۶۳] به گفتهٔ جنتیله فاشیسم در صورتی ضد فکر است که «معرفت را از زندگی... مغز را از قلب... نظریه را از عمل» جدا کنیم.[۶۴] بدین قرار فاشیسم، فی‌نفسه خود واقعیت دانسته می‌شد.

جنبهٔ دیگری از این حیات‌گرایی، توده‌های مردم بودند که غالباً به عنوان انبوه گله‌وار که در پی ارضای غرایز خود هستند نگریسته می‌شدند. افراد اندک برتر می‌توانستند به دستکاری غرایز آن‌ها بپردازند. صُور خام داروینیسم اجتماعی در ترکیب با مرام *ملت* برتر به این نتیجه می‌رسید که نمونه‌های نامناسب‌تر یا منحط انسان را می‌توان به همان ترتیبی که حیوانات اهلی را انتخاب می‌کنیم و پرورش می‌دهیم، از بین برد یا

پرورش داد. بنابراین، انسان‌ها با تحقیری خیرخواهانه به صورت گله‌وار و توده‌ای در نظر گرفته می‌شدند. موسولینی به راستی دیدگاه رسوایی در بارهٔ موجودات انسانی داشت. فرض کلی او این بود که هر انسانی کاملاً خودخواه و غیر قابل اعتماد است. این مشابه تصویر فشرده‌ای است که بولوک از هیتلر ترسیم می‌کند که در او «بدگمانی با خیرخواهی در آمیخته بود. [به نظر هیتلر] انگیزهٔ انسان‌ها ترس، طمع، حرص قدرت و رشک بود که با محرک‌های جزئی غالباً به‌کار می‌افتاد. سیاست... هنر این است که بدانیم چگونه از این ضعف‌ها برای هدف‌های خود استفاده کنیم.»(۶۵) انتقاد عمدهٔ موسولینی به صلاحیت ماکیاول برای این‌که بنیانگذار فاشیسم باشد این بود که او به حد کافی خیرخواه توده‌ها نبود. روی هم رفته موسولینی معتقد بود که می‌شود توده‌ها را به آسانی فریب داد و بر آن‌ها مسلط شد. توده‌ها اساساً مانند کودکانی بودند که می‌باید متناوباً به سرزنش و توبیخ یا پاداش‌دهی به آن‌ها پرداخت. چنان که ماک اسمیت می‌گوید: «موسولینی خوشحال بود از این‌که می‌دید گله ـ کلمه‌ای که علاقه داشت به کار ببرد ـ با شادمانی نابرابری و انضباط را می‌پذیرد.»(۶۶)

بیش‌تر فاشیست‌ها معتقد بودند که انسان‌ها بنابه گوهر خود اجتماعی هستند. هیچ فاشیستی این عقیده را انکار نمی‌کرد، گرچه هر کسی تفسیر خاص خود را داشت. یکی از هدف‌های انتقادی مشترک آن‌ها که در آثار هر نویسندهٔ فاشیستی مشاهده می‌شود، فردگرایی لیبرالیسم کلاسیک بود. مثلاً آلفردو روکّو معتقد بود که برخلاف فردگرایی لیبرالی، «موجود انسانی در خارج از جامعه هیچ چیز نیست و تصورناپذیر است ـ غیرانسان است. نوع بشر در کلیت خود در گروه‌های اجتماعی زندگی می‌کند.» به نظر روکّو فاشیسم «بنابراین، جایگزین نظریهٔ قدیمی اتومیسم و نظریهٔ مکانیکی می‌شود که شالودهٔ مسلک‌های لیبرالی و دموکراتیک را تشکیل می‌داد.»(۶۷) تمایز عمده‌ای در درک این طبیعت اجتماعی به ویژه میان نویسندگان ایتالیایی و آلمانی وجود داشت. در نوشته‌های جنتیله، روکّو و موسولینی، بُعد «اجتماعی» بیش‌تر به طور قراردادی و از طریق مفهوم ملت ـ دولت درک می‌شد. جنتیله در مقاله‌اش به نام «بنیاد فلسفی فاشیسم» می‌نویسد که «چون دولت اصل است، فرد فرع و پیامد آن محسوب می‌شود.»(۶۸) او در آخرین رسالهٔ سیستماتیک خود می‌گوید: «ریشهٔ 'من' در 'ما' است. جامعه‌ای که فرد به آن تعلق دارد، شالودهٔ هستی معنوی او به شمار می‌رود.»(۶۹) جان کلام جنتیله آن است که برای مردم اروپا ـ از ارضای اساسی‌ترین نیازها تا تحقق آزادی و اخلاق ـ توسعه و

تکامل فرد جزء جدایی‌ناپذیر وجود دولت است. در واقع، دولت و فرد جوهر یگانه‌ای دارند. به گفتهٔ جنتیله: «دولت سیمای کلی فرد است... دولت پیش انگاشت وجود فرد نیست... بلکه واقعیت مجسم ارادهٔ اوست.»(۷۰)

تفسیر ناسیونال سوسیالیستی واژهٔ «اجتماع» با تفسیر فاشیست‌های اروپایی فرق داشت. ناسیونال سوسیالیست‌ها توجه خود را بیش‌تر بر بُعد نژادی و völkisch [ملی] متمرکز می‌کردند تا بر دولت. فرد از طریق جامعه شکل می‌گیرد. جامعه نیز بر اساس نژاد یا روح ملی [Volkseele] تشکیل می‌شود. یک مفهوم احساساتی و رمانتیک از طبیعت در پس این ادعا نهفته است. طبیعت به مثابه مکانیسمی بی‌جان و منظم نیست که بتواند با سردی و بدون احساس درک شود؛ بر عکس طبیعت «نیروی حیاتی» است که هم به انسان‌ها و هم به Volk (قوم یا ملت) آن‌ها حیات و هدف می‌بخشد.(۷۱) زندگی غریزی و احساسی موجودات انسانی نه تنها آن‌ها را با قوم خود بلکه با «نیروی حیاتی» ذاتی طبیعت پیوند می‌داد. بنابراین، موجودات انسانی می‌توانستند به خاطر یگانگی خود با طبیعت مورد تجلیل و ستایش قرار گیرند نه به خاطر تسلط بر آن. ناسیونال سوسیالیست‌ها، بر خلاف فاشیست‌ها، به یک معنای جعلی و رازورانه، طبیعت، چه منظره سبز آن و چه زندگی روستایی و کشاورزی را می‌ستودند. چنین فرض می‌شد که روح مردم در سرزمین آن‌ها تجلی یافته است. نباید فراموش کرد که ناسیونال سوسیالیست‌ها اولین کسانی بودند که در اروپا مسئله ذخایر طبیعی را مطرح کردند و طرح‌هایی برای احیای جنگل‌ها بنابه علل زیست محیطی و ملی ارائه دادند.

نکتهٔ دیگر در این‌جا این بود که نابرابری مطلق و بی‌چون و چرا از لحاظ زیست‌شناختی محقق و انکارناپذیر بود. همه نازی‌ها نابرابری نژادها و روح‌های قومی را قبول داشتند. آریایی، به عنوان نژادی یگانه با سرزمین و مردم خود، از هر نظر برتر از یهودیان، اسلاوها یا سیاهان بود. هیتلر آریاییان را «نژاد اصیل» می‌دانست. نابرابری مطلق مردم به معنای عدم نابرابری در میان خود آریاییان نبود. مثلاً در میان آریاییان نوابغ یا قهرمانانی وجود داشتند که برتر زاده شده بودند. کارهای بزرگ فقط در میان مردم با کوشش‌های افراد بزرگ تحقق می‌پذیرفت. چنان که هیتلر می‌گوید: «پیشرفت و فرهنگ بشریت فرآورده اکثریت نیست بلکه فقط به نوابغ و انرژی شخصیت بستگی دارد.»(۷۳)

در مورد شخصیت‌های نابغه یا رهبر، فاشیسم ایتالیا نیز اظهار نظر کرده است. در مورد اخیر به گزارش‌های مبهم در بارهٔ نبوغ نژادی یا بیولوژیکی اکتفا نمی‌شد، بلکه به

تفسیر نوشته‌های جامعه‌شناسانه ویلفردو پارتو، گائتانو موسکا و روبرت میکلس در بارهٔ نخبه‌گرایی استناد می‌گردید. نویسندگان نخبه‌گرا نه تنها در نظریه‌های رهبری سهم داشتند، بلکه در ایجاد بدگمانی نسبت به دموکراسی پارلمانی، که میان فاشیست‌ها بسیار رایج بود نیز کمک کردند. باید متذکر شد که فقط میکلس حامی آشکار فاشیسم بود. البته باید اذعان کرد که این جنبهٔ روشنفکرانه‌تر از فاشیسم ایتالیا همیشه آشکار نبود. عنصر خودفریبی متفرعنانه و روان‌رنجوری نیز از جنبه‌های نیرومند دیدگاه‌های موسولینی و هیتلر در بارهٔ نقش خودشان محسوب می‌شد.(۷۴)

تمام فاشیست‌ها معتقد بودند که به علت تباهی طبیعت انسان در جوامع دموکراتیک لیبرالی، باید تغییراتی انجام گیرد. در مورد ناسیونال سوسیالیسم این فعالیت، چنان که ارنست کریک گفته است در جهت ایجاد «انسان آلمانی متعهد به قوم» بود.(۷۵) به نظر موسولینی ایتالیای فاشیست می‌بایست چیزی مشابه رنسانس ایتالیا ایجاد کند. کوشش برای آفرینش انسان فاشیست جنبه‌های مسخره‌ای نیز داشت نظیر فعالیت و اردوکشی علیه غذای پاستا به عنوان یک خوراک ضد فاشیستی و این‌که اسپاگتی و ماکارونی «غذای واقعی مبارزان» نیستند.(۷۶) موسولینی انتظار داشت که انسان نوین ایتالیایی باید قهرمان‌تر و خوشبین‌تر باشد، کم‌تر انتقاد کند و فردگرا، جدی‌تر و سختکوش‌تر و شجاع‌تر باشد. از پرچانگی، راحت‌طلبی، و خرج بیهوده پول برای خوش‌گذرانی و خوردن خوراک‌های گوارا یا شراب بپرهیزد، کم‌تر بخوابد و جسم خود را سالم نگه دارد.(۷۷)

تمایز عمده میان دیدگاه‌های آلمانی و ایتالیایی در مورد اصلاح سرشت انسان در این بود که به نظر موسولینی انسان نوین هم اکنون وجود داشت ولی می‌بایستی او را از قید و بندها آزاد کرد. به نظر بعضی از نازی‌ها مانند روزنبرگ نیز آریایی مو بور وجود داشت اما می‌بایست در مقابل اختلاط نژادی از او حمایت می‌شد. به نظر هیملر و اس اس مسلح[1] باید نژاد انسان نوین بهبود می‌یافت و بهترین آن‌ها برای آینده پرورش پیدا می‌کرد و سایر «واحدهای نژادی» نابود می‌شد.

ملت، نژاد و قوم

اگر به بررسی مسائل ناسیونالیسم، نژاد و Volk [قوم] با عمق بیش‌تری بپردازیم، اندیشهٔ فاشیستی در بارهٔ طبیعت انسان روشن‌تر خواهد شد. به عبارت فاشیستی، موجودات

1. Waffen - SS.

انسانی در درجهٔ نخست مخلوقات یک ملت، نژاد یا قوم هستند. بنابراین، انسان کلی و انتزاعی وجود ندارد بلکه انسان آلمانی، فرانسوی، ایتالیایی و غیره وجود دارد. این ایده مستقیماً برخلاف اندیشهٔ عصر روشنگری و بعدها لیبرالی و انترناسیونالیسم سوسیالیستی و جهان‌وطنی است.

ناسیونالیسم فاشیستی با ناسیونالیسم لیبرالی قرن نوزدهم فرق داشت. وقتی گوتفریت هردر به بررسی خصلت زبان‌شناختی ملل می‌پرداخت به هیچ‌گونه مفهوم برتر، سلطه‌جویانه یا نفرت متقابل ملل معتقد نبود. در قرن نوزدهم شیوه‌های گوناگون، کاربرد کوته‌بینانه‌تر، بیگانه‌هراسانه یا پرخاش‌جویانه از ناسیونالیسم در افکار گروه‌های محافظه‌کار مستبدتر وجود داشت و فاشیسم فقط آن را پذیرفت.

جنبه‌های مشترک ناسیونالیسم فاشیستی عبارت بودند از اولاً تضاد قدیمی محافظه‌کاری با انترناسیونالیسم لیبرالی یا سوسیالیستی. چنان که پاپینی گفته است، سوسیالیسم «انترناسیونال یعنی ضد حزب ملی است» و «برای این‌که عمیقاً چیزی را دوست داشته باشید باید از چیز دیگری نفرت داشته باشید»، پس ناسیونالیست حقیقی نمی‌تواند انترناسیونالیست باشد.[۷۸] ثانیاً، ناسیونالیسم فاشیستی به ایده‌آل جامعه‌گرایانه تمایل داشت. هویت حقیقی در جمع ملت وجود داشت و ملت مقدم بر فرد بود. چنان که «منشور کار» فاشیستی ایتالیا می‌گوید: «ملت ایتالیا یک کل زنده یا ارگانیکی است که زندگی، هدف‌ها و ابزار عملی وصول به آن‌ها مقدم بر قدرت و طول عمر افرادی است... که آن را تشکیل داده‌اند.»[۷۹] ثالثاً، از ناسیونالیسم به عنوان پارسنگ یا عامل توازنی برای مبارزهٔ طبقاتی استفاده می‌شد. ملت فراتر از این تقسیم‌بندی بود. چنان که پریمو دریوه‌را گفته است: «مبارزهٔ طبقاتی وحدت سرزمین آبا و اجدادی را نادیده می‌گیرد چون یگانگی مفهوم *تولید ملی* را نابود می‌کند.»[۸۰] علاوه بر این، ناسیونالیسم با مفهوم بورژوا لیبرالی در مورد زندگی مخالف بود. ناسیونالیسم ملت را برای اعمال قهرمانانه، ایثار و فداکاری، مبارزه و در نهایت برای جنگ آماده می‌کرد. بورژوازی این بلندپروازی‌ها را تضعیف می‌کرد و وقت را برای آرزوهای مادّی و سیاست‌های پارلمانی به هدر می‌داد. انریکو کورادینی قبل از جنگ جهانی اول این نفرت را چنین خلاصه کرده است:

> هر نشانه‌ای از کهنگی، کهولت، احساسات‌بازی، مسلک‌گرایی، احترام منسوخ به زندگی گذرای انسانی، شفقت منسوخ و کهنه نسبت به ضعف و حقارت، فروتن بودن و

کم‌هوشی را به چشم خردمند بودن نگریستن، غفلت از نیروهای بالقوه عالی نوع بشر، تمسخر قهرمانی، هر نشانه زشت سالخوردگی مشمئزکننده ملتی منحط را می‌توان در زندگی کاهلانه طبقهٔ حاکم ما، یعنی بورژوازی ایتالیا، پیدا کرد.[۸۱]

سرانجام از ناسیونالیسم به عنوان ابزاری برای مشروعیت بخشیدن به برخی معانی دموکراسی و سوسیالیسم استفاده می‌شد. اغلب به نوشته‌های فاشیستی به عنوان «دموکراسی اصیل‌تر» و «سوسیالیسم اصیل‌تر» اشاره می‌شد.[۸۲] سوسیالیسم و دموکراسی اگر در راه برتری ملت مصرف می‌شدند از یک سو، بر دموکراسی پارلمانی بورژوایی برتری داشتند و از سوی دیگر بر سوسیالیسم انترناسیونالیستی برتر بودند. بدترین جهان‌ها جهانی بود که به میکرب متقابل سوسیالیسم و دموکراسی آلوده شده باشد. در این مورد، بهترین جنبه‌های سوسیالیسم و دموکراسی ـ ایثار جمعی آن‌ها در راه ملت ـ در غبار انترناسیونالیسم و برابری کاذب میان ملت‌ها گم می‌شد.

تفاوت عمده میان انواع ناسیونالیسم آلمانی و ایتالیایی، در این‌جا نیز موضوع نژادی بود. از منظر فاشیسم ایتالیایی، ناسیونالیسم شکل سنّتی‌تر امپراتوری بیگانه‌ستیز و میهن‌پرستی به شمار می‌رفت. اما از دیدگاه ناسیونال سوسیالیسم، ملت آلمانی تجلی‌گاه روح قومی بود که شالودهٔ نظری آن را عقیدهٔ بیولوژیکی خلوص نژادی تشکیل می‌داد. آلمانی بودن یعنی از نژاد خاص برتر بودن. جالب این‌که به نظر فاشیسم ایتالیایی، چنان که موسولینی گفته است، «این ملت نیست که دولت را به وجود می‌آورد... بلکه این دولت است که ملت را خلق کرده است.»[۸۳] منتها بر عکس در نازیسم آلمانی، چنان که هیتلر گفته است «دولت به خودی خود سطحِ فرهنگی ویژه‌ای نمی‌آفریند، بلکه فقط می‌تواند نژاد را، که این سطح را مشروط می‌سازد حفظ کند.» و می‌افزاید: «ما آریایی‌ها فقط می‌توانیم دولت را ارگانیسم زنده‌ای از این ملیت بدانیم.»[۸۴] روشن است که اولویت‌های ایدئولوژیکی متضادی میان نازیسم و فاشیسم ایتالیایی وجود داشت. و سرانجام، این‌که تمایز آشکاری در تأکید بر اهمیت ملت به چشم می‌خورد. در حالی که در ناسیونال سوسیالیسم آلمانی ملت در هاله‌ای نیمه مذهبی پوشیده می‌شد، چنین وضعی در فاشیسم ایتالیایی وجود نداشت.

یک توضیح برای وجود این تمایزها، میراث فکری نامتعارف نازیسم است. مهم‌ترین ارکان این میراث عبارت بودند از نظریه‌های نژادی آرتور دوگوبینوی فرانسوی و هوستون استوارت چمبرلین، اشراف‌زادهٔ آلمانی‌دوست انگلیسی، و نیز سنّت احساساتی

«قوم» در آلمان که در نوشته‌های اشخاصی مانند پُل دولاگارد، جولیوس لانگبن و مولر وان دن بروک بر آن تأکید شده است.(۸۵) همان‌گونه که مارکس و انگلس محرکهٔ تاریخ را مبارزهٔ طبقاتی می‌دانستند، کنت دوگوبینو و چمبرلین این محرکه را در مبارزهٔ نژادی می‌دیدند. کتاب معروف گوبینو به نام *رساله‌ای در بارهٔ نابرابری نژادهای انسانی*[1] (۱۸۵۳-۱۸۵۵) حمله‌ای بود به لیبرالیسم قرن نوزدهم و سوسیالیسم که هر دو روی هم‌رفته میراث اصولی انقلاب کبیر فرانسه محسوب می‌شدند. به نظر او مفاهیم کاذب اخلاقی برابری انسان مغایر با واقعیت علمی استوار نابرابری نژادهاست. به نظر گوبینو سه واحد نژادی اساسی در سلسله مراتب نژادها وجود داشت که هر یک خصوصیات ویژهٔ خود را داشتند: سفید، زرد و سیاه. پست‌ترین نژاد سیاه و برترین نژاد سفید بود. در میان نژاد سفید گروهی بود ـ آریاییان ـ که اَبَر نخبه محسوب می‌شد و می‌بایست از اختلاط با دیگران بپرهیزد. تراژدی بزرگی که در نژاد انسانی پیش آمده بود، اختلاط اجتناب‌ناپذیر یا زناشویی ناهمنژادان بود. این امر به فساد و تباهی و نابسامانی در تمدن انجامیده بود.

در ۱۸۷۶ گوبینو در پایان عمر یادداشت کوتاهی به دوستش ریشارد واگنر موسیقیدان نوشته بود. پس از مرگ آن دو در ۱۸۸۲، کوزیما بیوه واگنر با همکاری لودویگ شمان «انجمن گوبینو» را در ۱۸۹۴ تأسیس کرد که بایگانی خصوصی نژادی او در آن‌جا نگهداری می‌شد. یکی از اعضای مشهور این انجمن هوستون استوارت چمبرلین بود که *بنیاد قرن نوزدهم* او (۱۸۹۹) مضمون تصورات نژادی را ادامه داد. او با پیروی از گوبینو، اهمیت فوق‌العاده‌ای برای نژاد قائل بود. با وجود این، برخلاف گوبینو، نظریات ضد سامی همراه به اعتقاد به برتری آریایی توتونی[2] در این بنیاد به انگیزه مسلط تبدیل شد. همچنین باز برخلاف گوبینو، چمبرلین با خوش‌بینی بیش‌تری به نقش آلمانی‌ها در حفظ خلوص نژادی و جلوگیری از زناشویی ناهمنژادان یا «آشوب قومی» در اروپا می‌نگریست. چمبرلین کمی پیش از مرگش در ۱۹۲۷ به حزب نازی پیوست. هیتلر و آلفرد روزنبرگ که نظریه‌پرداز حزب نازی محسوب می‌شد، ستایش عمیقی نسبت به او داشتند.

ایده‌های نژادی شبه علمی فوق را نویسندگان نازی با سنّت‌های قومی رمانتیک قدیمی‌تر آغاز دههٔ ۱۸۰۰ پیوند زدند. رمانتیسیسم به اهمیت شهود، عاطفه و احساس

---

1. Gobineau, *Essay on the Inequality of the Human Races*.
2. Teutonic Aryan

می‌بالید. این احساس به نحو ظریفی با دیدگاه ناسیونالیستی وحدت یافته است. چنان‌که پویس می‌گوید: «به نظر می‌رسد آنچه فیخته در فلسفه بنیاد نهاد... شاعرانی چون آرنت و کورنر و میهن‌پرستی مانند پدرجان در سطح فکری ایجاد کردند، یعنی: قهرمانی، از خود گذشتگی و ایثار فردی قوم.» (۸۶) در آغاز دهۀ ۱۹۰۰ این معجون مستی‌بخش با سنّت‌های دیر پای ضد سامی اروپایی، حیات‌گرایی فلسفی و داروینیسم اجتماعی ناپخته در بارۀ نژادهای مناسب‌تر در هم آمیخت و آن‌گاه پسزمینۀ نظریات ناسیونال سوسیالیستی دهۀ ۱۹۲۰ شکل گرفت.

با توجه به نکات فوق، شگفت‌آور نبود که ناسیونال سوسیالیسم دیدگاه غیرعادی ناسیونالیسم را بپروراند. عناصر تشکیل دهندۀ این دیدگاه را می‌توان به نحو زیر خلاصه کرد: نخست این‌که ناسیونالیسم «قوم»گرا بود. تصور کلی Volk یا قوم، چنان که موسه گفته است: «به معنای وحدت گروهی از مردم با «جوهر» متعالی بود. این «جوهر» را می‌باید «طبیعت» یا «کیهان» یا «اسطوره» نامید، اما در هر مورد با درونی‌ترین طبیعت انسان جوش می‌خورد.» (۸۷) موسه و نویسندگان دیگر باعث نفوذ عظیم ایده‌های Volk در فرهنگ آلمانی شدند. فرهنگ «قومی» با فرهنگ بورژوایی تضاد داشت. به ویژه آلفرد روزنبرگ چنان که در کتاب *اسطورۀ قرن بیستم*[1] بر کانونی بودن Volk تأکید می‌کرد، به عقیدۀ روزنبرگ وظیفه روشن بود:

> دفاع در برابر نفوذ گله‌های آفریقایی؛ بستن مرزها بر اساس محاسبات انسان‌شناختی؛ و ایجاد ائتلاف نژاد شمالی برای پاکسازی سرزمین مادری اروپا از توسعه مراکز بیماری آفریقا و سوریه. (۸۸)

تاریخ مشکوک، مطالعات کلاسیک، انسان‌شناسی، جمجمه‌شناسی، زبان‌شناسی، عرفان مذهبی مایستر اکهارت و حتی افسانۀ نیبلونگن و *ادا* همگی برای حمایت از نژاد ارباب [Herrenvolk] شمالی به نحوی شتاب‌زده گویی با طنابی به هم گره خوردند. هیتلر از همین تاریخ جعلی نژادی برای توجیه عقیدۀ فضای حیاتی سود جست. حفظ نژاد آریایی مستلزم افزایش نفوس و کشورگشایی بود. از این رو، هیتلر گفته است: «فقط وجود فضایی کاملاً گسترده بر روی کرۀ زمین آزادی وجود ملت را تضمین می‌کند.» (۸۹) چنان که باید انتظار داشت، این دیدگاه «شمالی» آکنده از عقیدۀ مذهبی بت‌پرستانۀ

1. Alfred Rosenberg, *The Myth of the Twentieth Century (1930)*.

اسرارآمیزی بود که غالباً در تعارض با مسیحیت به کار گرفته می‌شد. هیتلر و یارانش مانند روزنبرگ و هیملر عمیقاً مجذوب این عقیده بودند.

لزوم پاکسازی نژادی مشوق حمایت مثبت از برنامه‌های بهسازی نژادی بود. ناسیونال سوسیالیسم از همان آغاز به مخالفت با ازدواج با نژادهای مختلف پرداخت و بعداً نیز زناشویی آریاییان با یهودیان را قانوناً ممنوع کرد. به نظر هیتلر، علم پزشکی وظیفه داشت که خود را وقف این هدف‌های نژادی کند.(۹۰) یکی از نویسندگان سیستماتیک نازی در این زمینه، در علم کشاورزی تحصیل کرده بود. ریشارد والتر داره در آثاری مانند *کشاورزان چونان منبع حیات نژاد شمالی*[1] (۱۹۲۸) و *اشرافیت نوین خارج از خاک و خون*[2] یک برنامه بهسازی نژادی جامع در آلمان پیشنهاد می‌کرد که همانند دامداری یکی از تخصص‌های او بود.(۹۱)

نگرش قوم شمالی [Nordic Volk] به علت طبیعت‌گرایی روستایی و پرستش منظره خواهان آن بود که از جماعت روستایی و مزرعه‌دار به بت‌سازی بپردازد. معتقد بودند که زندگی شهری تحت سلطه بورژوازی و یهودیان در آمده است.(۹۲) قوم [Volk] حقیقی در روستاها و خارج از شهرها بود. داره زندگی روستایی را محیط ایده‌آلی برای بهسازی نژادی جهت پایداری و دوام «قوم شمالی» می‌دانست. این امر موجب آن شد که ناسیونال سوسیالیست‌ها سیاست‌های ترجیحی و مثبتی نسبت به جماعات روستایی در پیش گیرند و بدین منظور از انگیزه‌های مالیاتی و پرداخت یارانه استفاده کنند. همچنین برای کامیابی در این سیاست‌ها به تشویق مردم جهت اقامت در روستاها و بالا بردن میزان تولید پرداختند.

جنبهٔ مهم دیگری از این ناسیونالیسم آلمانی، ضد سامی بودن آن بود. در واقع بعضی‌ها آن را خصیصه‌ای تعیین کننده و قاطع می‌دانستند. چنان که گفته شده است، ضد سامی‌گرایی نه فقط جزئی از سنّت اروپایی، بلکه فعالیت جدایی‌ناپذیر بخش اعظم نویسندگان آلمانی در بارهٔ «قوم» در سراسر قرن نوزدهم بود. این عقیده تجلیات متفاوتی در حزب نازی داشت. برخی یهودی بودن را مسئله‌ای معنوی یا فرهنگی می‌دانستند، بعضی دیگر آن را به چشم مسئله‌ای نژادی می‌نگریستند. یهودی بودن همچنین با بلشویسم و زندگی شهری و بورژوایی پیوند می‌یافت. بی‌گمان، به رهبری لجوجانه و

1. Richard Walter Darré, *The Peasantry as the Life-Source of the Nordic Race*.

2. *A New Aristocracy out of the Blood and Sail (1980)*.

دیوانه‌وار نژادی هیتلر، یهودیان به کانون اصلی نفرت ملی و هویت‌زدایی ریشه‌ای تبدیل شدند. سرنوشت آن‌ها در اردوگاه‌های مرگ در جنگ جهانی دوم مشهورتر از آن است که نیازی به شرح و بسط داشته باشد و قدرت وحشتناک و مسئولیت عظیم این‌گونه ایده‌ها را نشان می‌دهد. با این حال، هنوز باید گفت که این‌گونه رویدادهای فجیع و دردناک عملاً فراتر از قوهٔ ادراک ماست. اردوگاه‌های مرگ نازی همانند صخرهٔ هولناکی بر درک اخلاقی و معنوی ما در قرن بیستم فرود می‌آیند. با توجه به بعضی تلاش‌های اخیر برای نادیده گرفتن آدم‌سوزی‌ها، باید پیوسته وحشتی را که این همه انسان‌های بی‌گناه از آن در رنج بوده‌اند در نظر داشته باشیم.

دولت‌ها و رهبران

مسئلهٔ ناسیونالیسم به ملاحظهٔ مسئلهٔ دولت در فاشیسم می‌انجامد. قبلاً زمینهٔ منفی مشترکی در دیدگاه فاشیستی نسبت به دولت‌های موجود وجود داشت. تجلی این دیدگاه، بیزاری از دولت دموکراتیک لیبرال و به ویژه نظام چندحزبی بود. وجود احزاب متعدد به معنای لزوم مصالحه و ائتلاف بود که باعث تباهی منافع ملی می‌شد. چنان که پریمود ریوه‌را گفته است: «باید فعالیت احزاب سیاسی را متوقف ساخت. احزاب سیاسی حاصل نظام سیاسی غلط، یعنی نظام پارلمانی، هستند... مردم چه نیازی به این واسطه‌های سیاسی دارند؟»(۹۴)

کارل اشمیت، نظریه‌پرداز آکادمیک آلمانی که بعدها به ناسیونال سوسیالیست‌ها پیوست، نظریات ضد پارلمانی اولیه را در کتاب خود به نام *بحران دموکراسی پارلمانی*[1] گنجانده بود، گرچه قبلاً نظریه‌پرداز ایتالیایی، پارتو، در دههٔ ۱۸۹۰ به بررسی این‌گونه ایده‌ها پرداخته بود. مسئله برای اشمیت بدین ترتیب بود که فرض بر آن است که حکومت پارلمانی بر سعهٔ صدر و آزاداندیشی و بحث اتکا دارد. این‌ها دو اصل اندیشهٔ مشروطه بودند. با این حال، واقعیت زندگی پارلمانی با این امر تمایز بسیار زیادی داشت. بحران حکومت پارلمانی در این بود که فقط یک صورت ظاهر محسوب می‌شد. به نظر اشمیت «کمیته‌های کوچک و انحصاری احزاب یا ائتلاف حزبی باعث می‌شد که تصمیم‌ها در پشت درهای بسته اتخاذ شوند» که معمولاً با منافع عظیم تجاری و صنعتی

1. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy, (1923).*

سر در یک آخور داشتند.(۹۵) احزاب سیاسی فقط دلالان قدرت بودند که با به دست آوردن آرای اکثریت به تمهیدات صوری می‌پرداختند و به این وسیله مواضع خود را مستحکم می‌کردند.

دموکراسی توده‌ای نیز در معرض بحران‌های متفاوت ولی متقابلاً فزاینده‌ای قرار داشت. استدلال عام (که اشمیت آن را «مبادلهٔ عقاید با هدف متقاعد کردن حریف از طریق استدلال» توصیف می‌کرد) بیان و برهانی میان تهی بود. توجه و عقاید توده‌ها با تبلیغات جلب می‌شد نه با بحث و استدلال.(۹۶) مردم چیزی برای گفتن یا حق اظهارنظر نداشتند و با این حال، عجیب آن است که دموکراسی پارلمانی فرض را بر این می‌گذاشت که نوعی وحدت منافع میان حاکمان و محکومان وجود دارد. احزاب لیبرال به محض آنکه به قدرت می‌رسیدند دموکراسی را کنار می‌گذاشتند و به تعقیب منافع خود می‌پرداختند. به گفتهٔ اشمیت: «از رهگذر مباحثه با نمایندگان مستقل نمی‌توان علیه ارادهٔ مردم و به تعریف جامع و مانعی رسید. چون اعتقاد در بحث دموکراتیک نیست بلکه اصولاً لیبرالی است.»(۹۷) احزاب لیبرال پارلمانی تأکید داشتند که استقلال همین است. بنابراین، دموکراسی توده‌ای نمایی بیش نبود.

نظر دیگری هم که مورد قبول همهٔ فاشیست‌ها بود این بود که دولت‌های پارلمانی لیبرال نه تنها مسئول بحران‌های اجتماعی و اقتصادی دههٔ ۱۹۲۰ به دلیل حرص و طمع و حفظ منافع خودخواهانه خود بوده‌اند، بلکه اساساً نمی‌خواسته‌اند معضلات را حل کنند. برخی افراد نظیر اوزوالد موزلی، پس از جنگ ۱۹۱۸-۱۹۱۴، آگاه بودند که دولت‌ها در دوره‌های بحرانی چه می‌توانند انجام دهند. دولت‌ها در زمان جنگ قاطعانه و جامعه‌گرایانه عمل می‌کردند، حال آنکه در زمان صلح، دموکراسی لیبرال فاقد اراده و نیز وسایل لازم برای انجام کاری مثبت بود.(۹۸)

مفهوم فاشیستی از دولت مشخصه‌های متعددی دارد که بسیار با هم ناسازگارند. بسیاری از فاشیست‌ها مانند موسولینی، جنتیله و پریمود ریوه‌را کاملاً می‌پذیرفتند که دیدگاه آن‌ها در بارهٔ دولت «توتالیتری» است گرچه مفهوم این واژه حتی در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ چندان روشن نبود.(۹۹) تبیین جنتیله از توتالیتر اساساً این بود که هیچ جدایی میان فرد و دولت وجود ندارد. کسانی که فرد را از دولت جدا می‌کنند نمی‌توانند از تفکر انتزاعی فراتر بروند. اندیشهٔ ملموس این است که «هیچ چیز به راستی خصوصی وجود ندارد... و حدودی برای عمل دولت متصوّر نیست.» دولت «با آهنگی متعالی از

خودآگاهی زاده می‌شود.»[۱۰۰] از آن‌جایی که دولت یگانه شالودهٔ حقوق و آزادی‌های فردی است؛ بنابراین، خود «حدود و شیوهٔ وجودی خویش را تعیین می‌کند.»[۱۰۱]

دولت فاشیستی غالباً با مفهوم «قدرت» پیوند داشت. «قدرت» نقطهٔ مقابل با «حق» و «ارگانیسم» نقطهٔ مقابل «مکانیسم» بود. ایده‌های داروینیسم اجتماعی خام در پس این مفاهیم نهفته است. بدین قرار، دولت فرآورده «تنازع بقا» بود. چنان که آلفردو روکّو نوشته است: «دولت قوی‌تر و نیرومندتر یعنی زندگانی عالی‌تر و غنی‌تر برای ساکنان آن.» این در واقع وظیفهٔ دولت است که نیرومند باشد. روکّو با لحن آزرده‌ای می‌گوید: «این ایدهٔ دولت به عنوان قدرت (که نتیجهٔ جهل کلی جاری در ایدهٔ آلمان پروسی دانسته شده است) ایده‌ای کاملاً لاتینی و ایتالیایی بود و مستقیماً با سنّت عقلانی رم پیوند دارد که با فلسفه سیاسی ماکیاول رنگ و لعاب یافت و موجه جلوه داده شد.»[۱۰۲]

در این‌جا به درک فاشیستی از آزادی نیز باید نظری بیفکنیم. برای اکثریت فاشیست‌ها آزادی با اهداف واحدهای مستقل‌تری نظیر ملت، دولت یا قوم سازگار بود. آزادی هرگز تصور کلی فردگرایانهٔ محض نبود، بلکه بُعد اجتماعی ملموسی داشت. آزادی هرگز نمی‌توانست با دولت یا ملت در تعارض باشد. هر قدر دولت یا ملت نیرومندتر بودند، شهروندان از آزادی بیش‌تر و غنی‌تری برخوردار می‌شدند. این مفهوم ذاتی با آزادی لیبرالی «که حق طبیعی نامحدود فرد» پنداشته می‌شد تعارض داشت.[۱۰۳] چنان که روزنبرگ گفته است، این جزم فردگرایانه لیبرالی خودخواهانه از آزادی باید «از ملاحظات جدی طرد شود.»[۱۰۴] آزادی، ایده‌ای معنوی انگاشته می‌شد که با «ماتریالیسم پلید» آزادی لیبرالی تعارض داشت. باید به وضع این استدلال در مورد آزادی اقتصادی نیز توجه کرد. آزادی اقتصادی فقط تا جایی تحمل می‌شد که با منافع ملی سازگار باشد. بنابراین، آزادی حقیقی شرط ذاتی فرد بود در صورتی که با هدف عالی ملی سازگاری داشته باشد.

در این‌جا نیز ادراک‌های متفاوتی نسبت به مفهوم «ذاتی» و «درونی» وجود داشت. در فاشیسم ایتالیایی، چنان که موسولینی گفته است: «یگانه آزادی‌ای که می‌تواند حقیقی باشد، آزادی دولت و آزادی فرد درون دولت است. بنابراین، برای فاشیست‌ها هر چیز در درون دولت معنی دارد و هیچ چیز انسانی یا معنوی... خارج از دولت وجود ندارد.»[۱۰۵] آزادی برای فرد در جهت هدف‌های دولت است، اندیشه‌ای که بیش‌تر از

مفهوم «دولت اخلاقی» سرچشمه گرفته است. اما به نظر ناسیونال سوسیالیست‌ها، از جمله روزنبرگ، وضع فرق می‌کرد. جوهر فرد Volkstum [قوم یا موجودیت ملت] بود. بدین قرار، چنان که روزنبرگ گفته است: «آزادی به معنای آلمانی با استقلالی درونی همراه است... امروزه هر کسی از «آزادی» بیرونی سخن می‌گوید، چیزی که فقط می‌تواند ما را از آشوب نژادی برهاند. آزادی به معنای پیروی از نژاد است.»(۱۰۶) بنابراین، آزادی با هدف‌های واحد نژادی هم هویت بود.

به رغم ایده‌های مشترکی که بین فاشیست‌های ایتالیایی هگل‌گرا با ناسیونال سوسیالیست‌ها در بارهٔ حقوق، قدرت و ارگانیسم‌گرایی وجود داشت، ناسیونال سوسیالیست‌ها پندارهٔ دولت توتالیتر را رد می‌کردند. اولاً انکار می‌شد که هگل با سنّت دولت درست لیبرالی همعقیده بوده است. ثانیاً، چنان که قبلاً تأکید شد، به نظر ناسیونال سوسیالیست‌ها دولت اولویت نداشت، بلکه ملت و قوم مطلقاً تقدم داشتند. روزنبرگ استدلال می‌کرد:

> نهضت ناسیونال سوسیالیستی... برای تأمین امنیت جمعی ملت و قوم آلمان و خون و خصلت او شکل گرفته است. دولت، به عنوان نیرومندترین ابزار، در اختیار نهضت است... فقط در این ارتباط است که مفهوم دولت ناسیونال سوسیالیستی به راستی زنده خواهد ماند.(۱۰۷)

به نظر روزنبرگ «به نفع ناسیونال سوسیالیست‌ها بود که زیاد در بارهٔ دولت خودکامه صحبت نکنند بلکه از *جهان‌بینی* حزب نازی به عنوان مظهر و تجسم جهان‌بینی سخن بگویند.»(۱۰۸) سرانجام، در پی استقرار اولویت اصل پیشوایی، دولت برای نازی‌ها نمی‌توانست مقدم یا کامل باشد. *پیشوا* (Führer) مظهر اقتدار حاکمیت *رایش* بود. اقتدار دولت به راستی همان اقتدار *پیشوا* بود. تا حدی می‌توان این را نوعی مفهوم قیصریسم یا بناپارتیسم نامید. ایدهٔ اقتدار دولتی واحد در این زمینه بی‌معنا بود. همان طور که مفهوم دوچه [پیشوا] در ایتالیا در دههٔ ۱۹۳۰ پدید آمد و شایع شد، تناقضی آشکار ولی ظریف در فاشیسم ایتالیایی شروع به پیشرفت کرد که اهمیت آن از دولت فراتر بود. چگونه هم دوچه و هم دولت ملی می‌توانستند برتر باشند؟

بهتر است در این‌جا به کارایی سازمانی مفروض و انسجام دولت نازی توجه کنیم. چنان که پیش‌تر گفته شد، اکنون کاملاً پذیرفته شده است که نوعی نابسامانی درونی در دولت نازی وجود داشت در واقع هیچ حکومت از بالا به پایینی به طور روشن وجود

نداشت. نازی‌ها با دستگاه بوروکراسی موجود دولتی کار می‌کردند که اکثر افراد آن، به رغم فشار، حتی تا سال ۱۹۳۹ به حزب نازی ملحق نشده بودند. سازمان اس اس نازی و سایر عناصر نظامی آن، در کنار پلیس و ارتش دولتی کار می‌کردند ولی تماس چندانی با هم نداشتند. بیش‌تر اردوگاه‌های کار اجباری در حاشیه مرزی چارچوب دولت رسمی کار می‌کردند. قدرت *پیشوا* با اتحادهای متزلزل درون ساختار آشفتهٔ حزب نازی، کارمندان دولتی، نظامیان قدرتمند و صاحبان بزرگ صنایع رقابت می‌کرد. مارتین بروزا نظام نازی را به «جنگل سازمان یافته‌ای» تشبیه کرده است.(۱۰۹)

نکات فوق تا حدی مفهوم پیشوا ـ فوهرر یا دوچه ـ را در درون نظام فاشیستی روشن می‌کند. زمینه‌های نظری و تاریخی قبلی در مورد ایدهٔ پیشوایی وجود داشتند. سولون، پریکلس، اسکندر، سزار و بناپارت نقش‌های مدل‌واره‌ای برای بعضی فاشیست‌ها بودند. چنان‌که جنتیله می‌گوید «همیشه مردان اندکی وجود دارند که معرّف خودآگاهی و ارادهٔ دوره خود به شمار می‌روند.»(۱۱۰) موزلی یک بار فاشیسم را «سزاریسم جمعی» تعریف کرده است.(۱۱۱) این مفهوم از جمله در آثار فلسفه سیاسی هگل و روسو نیز توجیه نظری خود را داشت. در ایتالیا و آلمان در اواخر قرن نوزدهم و اوایل سدهٔ بیستم تأیید جامعه‌شناختی نظریه‌های نخبگان توسط موسکا، پارتو، میکلس، روان‌شناسی توده گوستاولوبون و نظریهٔ اقتدار فرّه‌مند ماکس وبر انجام گرفته بود. پویایی، واقع‌بینی، و تمرکز تصمیمگیری مؤثر توسط رهبر با وقت تلف کردن‌های سیاست‌های ائتلافی پارلمانی تضاد داشت. پیشوا تبدیل به کانون منافع ملی شده بود. دیگر نیازی به دموکراسی احساس نمی‌شد.

مسائل متعددی در مورد مفهوم رهبری وجود دارد. در آغاز دههٔ ۱۹۲۰ این مسئله ظاهراً برای تمام نظریه‌پردازان ناسیونال سوسیالیسم اساسی تلقی نمی‌شده است. در ایتالیا این امر نسبتاً دیرتر مطرح شد و گسترش یافت. نظریهٔ نخبگان گرچه از سوی بسیاری فاشیست‌ها پذیرفته شد، اما غالباً به عنوان وسیلهٔ رهبری جمعی تفسیر می‌شد. در اوایل دههٔ ۱۹۲۰ هیتلر و موسولینی هنوز محبوبیت فوق‌العاده‌ای نداشتند. آن‌ها را فقط در مقام شخصیت‌های مهم در رهبری جمعی تلقی می‌کردند، اما واقعیت‌های رهبری با نظریه‌ها تمایز داشت. چنان‌که هانس مومسن متذکر شده است، هم در آلمان و هم در ایتالیا منافع نهادین تثبیت شدهٔ سنّتی و اتحادهای متزلزل درون احزاب فاشیستی، حکومت‌های هیتلر و موسولینی را ناچار به سازش و محدود شدن می‌کرد.(۱۱۲) سپس

تمرکز شدید بر امر رهبری و شخص رهبران احساس کاذبی از نظم و انسجام نظام‌ها ایجاد کرد و باعث شد که مسئولیت در درجهٔ اول بر دوش رهبران قرار گیرد. همچنین کیفیت نمایشی، میان تهی و پندارهای عظمت و تقلیدهای مسخره رهبری موسولینی مورد غفلت قرار گرفت.(۱۱۳)

سرانجام این‌که، دیدگاه دولت فاشیستی رابطهٔ عجیب و بسیار پیچیده‌ای با ایده‌های «سندیکالیسم» و «صنف‌گرایی» داشت. این هر دو دکترین در فاشیسم ایتالیایی از خصلت ویژه‌تری نسبت به ناسیونال سوسیالیسم آلمان برخوردار بود. به طور کلی، به ویژه پس از سال ۱۹۳۳، ناسیونال سوسیالیست‌ها، چه در نظریه و چه در کردار، توجه و علاقهٔ اندکی به صنف‌گرایی نشان دادند. خود هیتلر در آغاز مدت کوتاهی به این ایده علاقه نشان داد، و سپس از آن به عنوان نوعی شعار تبلیغاتی استفاده کرد. این بدان معنا نیست که نظریهٔ صنف‌گرایی در آلمان پدیدار نشد. ناسیونال سوسیالیست‌هایی نظیر گوتفریت فدر، گرگور اشتراسر، والتر داره، و تا حدی روزنبرگ شدیداً طرفدار نوعی سازمان صنفی بودند. تأکید نویسندگان نازی بیش‌تر متمایل به قرائت نوقرون وسطایی از اصناف بود.(۱۱۴) اصناف بخشی از *ملت* کهن تلقی می‌شدند. این سنّت به نظریه‌پردازان محافظه‌کار رمانتیک‌تری نظیر مولر وان‌دن‌بروک و بعدها اوتو گیرکه بازمی‌گشت. از سوی دیگر، فاشیست‌های ایتالیایی تلقی نوقرون وسطایی از اصناف را قبول نداشتند. آن‌ها رهیافت عقلانی‌تر و متجددتری نسبت به اصناف داشتند و آن‌ها را «شیوهٔ جدیدی» برای جانشینی مفاهیم لیبرالی و سوسیالیستی از سازمان اجتماعی می‌دانستند.(۱۱۵)

در فاشیسم ایتالیایی، ایدهٔ صنفی رابطهٔ نزدیکی با سنّت سندیکالیستی داشت که در مورد ناسیونال سوسیالیسم چنین نبود. به علاوه شایان ذکر است که سنّت کاتولیکی در ایتالیا همواره دارای گرایش‌های شدید ارگانیسم‌گرایی و صنف‌گرایی بود. سندیکالیسم در ایتالیا، تقریباً مانند فرانسه، اسپانیا و بریتانیا در اوایل دههٔ ۱۹۰۰ به ظهور رسید. این بیش‌تر واکنشی بود در مقابل مارکسیسم و سوسیالیسم اصلاح‌طلب تا لیبرالیسم و سرمایه‌داری. جنتیله به ویژه به نفوذ سورل در سندیکالیسم ایتالیا اشاره می‌کند.(۱۱۶) اکثریت فاشیست‌های ایتالیایی به علت خصوصیت ضد پارلمانی و ضد دموکراتیک سندیکالیسم و لحن شدیداً اخلاقی آن در بارهٔ خشونت و بیزاری آن از سازش یا همکاری با بوژروازی، ستایشگر سندیکالیسم بودند.(۱۱۷) برای فاشیست‌های ایتالیایی، سندیکالیسم معرّف پدیده‌ای طبیعی و مهم در تکامل اجتماعی بود، و نقش برجسته‌ای

در مقاومت در برابر لیبرالیسم، سرمایه‌داری و فردگرایی ایفا می‌کرد. با این حال، به نظر آلفردو روکّو وقت آن رسیده بود که دولت سندیکاها را ملی کند. او استدلال می‌کرد که آن‌ها «باید قاطعانه تحت کنترل دولت قرار گیرند تا وظایفی را که او می‌خواهد انجام دهند.»(۱۱۸) سندیکالیسم ملی شده زیر کنترل دولت در انجمن‌هایی درون هیئت سیاسی تشکل می‌یافت. دولت انجمن‌ها را در راه هدف‌های ملت هدایت می‌کرد. سندیکاها می‌بایست تخصص لازم برای دولت، آموزش حرفه‌ای، و کمک عمومی را فراهم سازند، در مشاجرات به داوری بپردازند و مانع از اعتصابات و تعطیل شدن کارخانه‌ها شوند. چنان که روکّو نظر داده است: «دولت از طریق این سندیکاهای بازسازی شده می‌تواند دارای هیئت‌های فنی شود که او را قادر سازند که اجرای وظایف گوناگون در اقتصاد را با قدرت لازم بر عهده گیرد.»(۱۱۹)

در این‌جاست که می‌توانیم ارتباط مستقیم بین سندیکالیسم و صنف‌گرایی را ببینیم. دولت انجمنِ انجمن‌ها یا صنف صنف‌ها بود. چنان که جنتیله گفته است:

> فاشیسم... از سندیکالیسم ایدهٔ وجود سندیکاها به عنوان یک نیروی اخلاقی آموزشی را کسب کرده است، اما چون آنتی‌تز میان دولت و سندیکا باید از بین برود، کوشش می‌شود که سیستمی پدید آید که از طریق آن این وظیفه باید بر عهدهٔ گروه‌های سندیکاها در کنار اصناف قرار گیرد که خود تحت انضباط دولتی هستند و به راستی در درون خود همان سازمان دولتی را دارند.

در فاشیسم می‌بینیم که مجموعهٔ سندیکاها برای تأمین منافع ملی حاکمیت دارند. اگر قرار باشد صورتی از ساختار پارلمانی باقی بماند، پارلمانی اقتصادی و اجتماعی است که از تولیدکنندگان اقتصادی تشکیل یافته است و احزاب مزاحم وقت تلف کن در آن جایی ندارند. سندیکاها یا انجمن‌های «کارمندان و کارگران» باید در انجمن واحد مشابهی گرد هم آیند. آنگاه می‌توانند به جای آنکه هیئت‌های پرخاشگر یا دفاعی باشند در گروه‌های همکاری کننده متشکل شوند. به خصوص بین سال‌های ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۲ و در زمان حکومت جوزپه بوتایی تلاش می‌شد تا در ایتالیا چنین ساختارهایی شکل بگیرند. اما نتیجهٔ کار بسیار معیوب از کار در آمد. در مارس ۱۹۳۰ «شورای ملی اصناف» با سه سطح تشکیل شد که عبارت بودند از «سازمان‌های کارمندی و کارگری»، مجلس نمایندگان انجمن‌های اقتصادی و اجتماعی و بوروکراسی دولتی، و بالاخره «کمیتهٔ

مرکزی اصناف» شامل وزرا، رؤسای کنفدراسیون‌های کارمندان و کارگران و کارمندان بلند پایه. همهٔ این‌ها زیر نظر و رهبری موسولینی قرار داشتند.(۱۲۱)

هیچ یک از این‌گونه سازمان‌ها در آلمان به‌وجود نیامد. به علاوه همهٔ فاشیست‌ها همین علاقه را به صنف‌گرایی نداشتند. پریمودریوه‌را در سخنانی خطاب به فاشیست‌های اسپانیایی در آوریل ۱۹۳۵ می‌گوید: «این مزخرفات در بارهٔ دولت صنفی ورّاجی دیگری است.» او در نوشته‌های خود همیشه هم این قدر نسبت به صنف‌گرایی بیزار نبود.(۱۲۲) موضوع مهم دیگر در بارهٔ صنف‌گرایی، جنبه توهّمی و پنداری آن بود. بیش‌تر دانشمندان، به خصوص در ایتالیا، می‌پذیرند که صنف‌گرایی صورتی ظاهری بود و در عمل هیچ‌گاه کامیاب نشد. به قول نویسنده‌ای، صنف «پوششی بود برای استثمار بی‌رحمانه از کار و مخزنی از مشاغل برای قلم به مزدهای حزبی.»(۱۲۳) صنف وظیفهٔ عالی تبلیغات را بر عهده داشت و نیز به جذب و اخته کردن روشنفکران کمک می‌کرد.

اقتصاد

ما در بارهٔ دریافت فاشیسم از اقتصاد به مضامین بسیاری برخورد می‌کنیم که قبلاً در بارهٔ آن‌ها بحث کرده‌ایم. چهار نکته برای تأکید وجود دارد: نخست این‌که سیاست مقدم و برتر از اقتصاد بود؛ دوم این‌که، کانون سیاست ملت و قوم [*Volk*] بود و بنابراین، اساساً هدف‌های ملی بودند که برای اقتصاد عامل تعیین کننده محسوب می‌شدند؛ سوم این‌که اقدامات اقتصادی مورد پذیرش مخلوطی از خط مشی‌های سوسیالیستی و لیبرالی بودند؛ و بالاخره، مانند سایر عرصه‌های ایدئولوژی فاشیستی، تنشی میان اقتصاد تجویزی فاشیستی با واقعیت‌های موجود اقتصادی یافت می‌شد.

جنتیله با لحن و شیوهٔ هگلی می‌نوشت: «دولت ارادهٔ جهانیِ عینی است، حال آن‌که اقتصاد به زندگی مادون انسانی انسان مربوط می‌شود، یعنی به زندگی ملموس او... نتیجه این‌که عنصری اقتصادی در اراده، و از این رو در دولت، وجود دارد؛ اما در پرتو آزادی تعالی یافته و شکوفا شده است.»(۱۲۴) به نظر جنتیله اساساً سیاست حیطه اراده و آزادی بود و صورت عالی‌تری از ساز و کار اقتصادی در زندگی محسوب می‌شد. بنابراین، نتیجه این می‌شد که سیاست، با چگونگی تجلی خود در ملت ـ دولت، از لحاظ معنوی و اخلاقی برتر از اقتصاد است. در مورد ناسیونال سوسیالیسم، نژاد و قوم این جهت‌گیری را داشتند.

صنف‌گرایی و خودبسندگی نمونهٔ نوعی این تقدم و اولویت سیاست بر اقتصاد بودند. در مورد اولی قبلاً صحبت کردیم. دولت صنف‌گرا کارمندان و کارفرمایان را در خود وحدت می‌بخشید، هر انجمن اعضای خود و ماهیت تولید را تنظیم می‌کرد. مبارزه و کشمکش صنعتی به نفع ملت کاهش می‌یافت. این «راه سومی» میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم بود. نمایندگان ارگانیک و اقتصادی در پارلمان تولید کنندگان که توسط هدف‌های ملی هدایت می‌شد، می‌توانست جایگزین پارلمان سیاسی دموکراتیک شود که از لحاظ جغرافیایی تقسیم‌بندی شده بود. چنان که آلفردو روکّو می‌گوید:

> اقتصاد فاشیستی نه انجمن اقتصادی است نه منحصراً اقتصاد را اداره و کنترل می‌کند، بلکه بالاتر از همه انجمنی سازمان یافته است. این تلاش‌های خود تولیدکنندگان است که سازمان می‌دهد و دولت هم از بالا آن را اداره و کنترل می‌کند.(۱۲۵)

بعضی از مهم‌ترین ایده‌های کاربردی فاشیسم در این عرصه ظاهر می‌شود. موزلی، ضمن پیگیری این مفاهیم و تصورات کلی صنفی در بریتانیا، نخستین سیاستمداری بود که به طور جدی کوشید ایده‌های اقتصاد کینزی را بفهمد و در کتابش به نام *بریتانیای کبیرتر*[1] از آن‌ها سود جوید.(۱۲۶)

در مورد خودبسندگی، که در ۲۳ مارس ۱۹۳۶ موسولینی رسماً آن را آغاز و افتتاح کرد، و در همین دوره در آلمان نیز به طور گسترده‌ای دنبال شد، منظور خودکفایی اقتصادی برای سامان بخشیدن به منافع اقتصادی در راه هدف‌های ملی بود. این ایده در قرن پیش در نوشته‌های ی.گ. فیخته و فریدریش لیست بیان شده بود. در مورد ایتالیا و آلمان، این موضوع با وضعیت جنگی این کشورها در اواخر دههٔ ۱۹۳۰ ارتباط داشت. در آلمان، از سال ۱۹۳۶ به بعد هدف عبارت بود از خودکفایی اقتصادی برای آمادگی در نبردی بین‌المللی.(۱۲۷)

پرسش معماگونه در مورد اقتصاد فاشیستی، جهت‌گیری دقیق آن است. با توجه به انتقاد اولیهٔ مارکسیست‌ها به فاشیسم که آن را ابزار انحصار سرمایه‌داری می‌دانستند، عجیب است که تقریباً در همهٔ نوشته‌های فاشیستی از شیوهٔ گفتاری ضد سرمایه‌داری شدیدی استفاده شده است. اگر به آثار نازی‌ها بنگریم نظیر گوتفریت فدر، دیتریش

---

1. *Greater Britain*.

اکهارت و گرگور اشتراسر و نیز به ۲۵ نکته NSDAP، کتاب رهنمودهای *فالانژ*[1] پریمود ریوه‌را، کتاب *بریتانیای کبیرتر* موزلی، نوشته‌های دریودو روشل یا پیشنهادهای گوناگون سندیکالیست ملی برخی فاشیست‌های ایتالیایی، احساس کلی که به انسان دست می‌دهد، وجود استدلال‌های ضد سرمایه‌داری است.(۱۲۸)

پریمود ریوه‌را در *رهنمودهای* سال ۱۹۳۵ خود نوشته است: «ما نظام سرمایه‌داری را که به نیازهای مردم بی‌توجه است، مالکیت فردی را غیر انسانی و کارگران را به توده‌های بی‌محتوا و فقیری تبدیل کرده است، نفی و طرد می‌کنیم.» همچنین گرگور اشتراسر نویسندهٔ نازی در «اندیشه‌هایی در بارهٔ وظایف آینده» می‌گوید: «ما سوسیالیست‌ها، دشمنان خونی سیستم اقتصادی سرمایه‌داری کنونی هستیم که به استثمار اقتصادی ضعفا می‌پردازد، دستمزدهایش غیرعادلانه است، افراد را به طور غیراخلاقی بر حسب ثروت و پولشان ارزیابی می‌کند... و مصمم هستیم که هر طور شده این سیستم را از میان برداریم!»(۱۲۹) اشتراسر از اقتصاد مبتنی بر «نیاز» انسانی به جای «سود» هواداری می‌کند. با وجود این، تعریف «انسانیت» اهمیتی حیاتی داشت. اشتراسر موجودات بشری را اعضای یک ملت یا یک قوم [Volk] می‌دانست نه اعضای یک طبقه. از این رو، نیازهای ملت و اعضای آن بود که اولویت داشت نه یک طبقه. بدین قرار، اشتراسر اقتصاد فاشیستی را «اقتصاد ملی» می‌نامد. او می‌گوید که «ما باید یاد بگیریم که ایده‌های «تجارت جهانی» ـ «موازنه بازرگانی» ـ «ارزش افزوده صادراتی» ایده‌های مربوط به دورهٔ افول هستند... و از خیال‌پردازی زاده شده‌اند نه از ضرورت و نه از خاک!»(۱۳۰) برنامه‌های این گروه‌ها و افراد فاشیست شامل پیشنهادهای گسترده رفاهی برای تغییر خصلت نظام اقتصادی در جهت هدف‌های ملی، از جمله برنامه‌های اشتغال، ملی کردن، سهم سود، مصادرهٔ سودهای نامشروع و افراطی، از بین بردن درآمدهای زحمت نکشیده و کار نکرده و مداخله در سرمایه و منافع قرضی بود.

مفهوم سوسیالیستی اقتصاد که با هدف‌های ملی ارتباطی نداشت در چارچوب فاشیستی نمی‌گنجید. سوسیالیسم مارکسیستی و بورژوایی را از نظر معنوی ورشکسته می‌دانستند که ریشه در خودِ اندیشهٔ سرمایه‌داری داشت، یعنی از مقولات مادی پول و

1. *Guidelines of the Falange*.

سود به عنوان اهداف فی نفسه فراتر نمی‌رفت، و بنابراین، قادر به تأمین هدف‌های عالی معنوی ملت نبود. با این همه، تمام فاشیست‌ها با این نظر موافق نبودند. بسیاری از ایشان اعلام می‌کردند که تا وقتی خودخواهی و نفع شخصی، مالکیت خصوصی و انباشت سرمایه باعث تضعیف هدف‌های ملی نشده است، باید اقتصاد سرمایه لیبرالی را تحمل کرد. در حقیقت باید به تشویش آن نیز پرداخت.(۱۳۱) چنان که هیتلر اعلام کرد:

> ما نباید... مرد اهل کسب و کار و تجارت را در صورتی که کاسبکار خوبی باشد کنار بگذاریم و طرد کنیم ولو این‌که هنوز ناسیونال سوسیالیست نشده باشد؛ و به خصوص ناسیونال سوسیالیستی را به جای او قرار دهیم که چیزی در بارهٔ کسب و کار نمی‌داند. در کسب و کار، قابلیت و استعداد باید یگانه معیار حاکم باشد... در بلند مدت قدرت سیاسی ما بیش‌تر موفق خواهد شد و تأمین خواهد گردید اگر آن را از لحاظ اقتصادی تقویت کنیم.(۱۳۲)

در مجموع، ابهام اصلی هر دو سیستم فاشیستی آلمان و ایتالیا در این بود که آن‌ها از «مجموعهٔ کنترل اقتصادی دولت‌های جناح چپ، غیر از اتحاد شوروی» به نفع خود استفاده می‌کردند. با این حال، سودبرندگان از این پیشنهادها گروه‌هایی بودند که «احزاب جناح راست را بیش‌تر حمایت می‌کردند.»(۱۳۳)

موضوع نهایی برای بحث به پندار و واقعیت اقتصاد فاشیستی مربوط می‌شود. ما قبلاً در بارهٔ نظر جا افتاده توهّم دولت صنف‌گرا صحبت کردیم. همچنین، مفهوم خودبسندگی به خصوص در ایتالیا، خیال باطلی بود. انجام مقایسه‌های روشنی میان آلمان و ایتالیا در زمینهٔ اقتصادی دشوار است چون این دو کشور در آغاز قرن در مراحل بسیار متفاوتی از توسعهٔ اقتصادی قرار داشتند. در آغاز دههٔ ۱۹۲۰ میزان جمعیت فعال اقتصادی ایتالیا در بخش صنعت ۲۱٪ بود؛ حال آن‌که در آلمان این نسبت به ۴۲/۲٪ می‌رسید. افزون بر این، سطوح نسبی تولید ناخالص ملی [GNP] در سال ۱۹۲۰ در بخش صنعت در ایتالیا به اندازه‌ای بود که آلمان در سال ۱۸۷۰ به آن رسیده بود.(۱۳۴) به علاوه، به رغم تبلیغات، معلوم نیست که ناسیونال سوسیالیست‌های آلمان و فاشیست‌های ایتالیایی آگاهانه توانسته باشند بهبودی در وضع اقتصادهای خود پدید آورند. افزایش عظیم توان تسلیحاتی، موفقیت اقتصادی در جهت بهبود پس از رکود دههٔ ۱۹۲۰، برنامه‌های تنبیهی و انضباطی دولتی، دستکاری شدید در آمارها و تبلیغات گسترده، مجموعاً این احساس را ایجاد می‌کرد که معجزهٔ اقتصادی صورت گرفته است.

در واقع بسیاری عقیده داشتند که در هیچ اقتصادی به اندازهٔ فاشیسم تا این اندازه موفقیت کسب نشده است. مسلماً هیتلر و موسولینی تا وقتی جاه‌طلبی‌های ملی و امپریالیستی‌شان می‌توانست از لحاظ مالی تأمین شود، علاقه یا تعهد چندانی به نظریه‌های اقتصادی نداشتند. چنان که موسه در بارهٔ ناسیونال سوسیالیسم گفته است: «وقتی می‌خواست ملی کند ملی می‌کرد... وقتی می‌خواست با کسب و کارهای بزرگ متحد شود متحد می‌شد.» در مجموع هیچ تعهد یا مسئولیت اقتصادی ویژه‌ای وجود نداشت.(۱۳۵)

نتیجه گیری

همان‌گونه که تا کنون برای خوانندگان روشن شده است، مشکلات مهمی در بحث در بارهٔ فاشیسم وجود دارد. به علت تجربیات جنگ جهانی دوم سرزنش‌ها و نکوهش‌های بسیار و موجهی از لحاظ اخلاقی بر این ایدئولوژی وارد شده است. فاشیسم همچنین رابطهٔ مبهمی با خود مفهوم ایدئولوژی داشته است. فاشیست‌ها نه تنها موضعی غیرعقلانی و ضد ایدئولوژیکی را پرورش دادند که بحث در بارهٔ آن‌ها به عنوان دکترین همسطح با سایر ایدئولوژی‌ها را دشوار می‌کند، بلکه این سؤال هنوز مطرح است که چگونه ایدئولوژی توانست فاشیست‌ها را به سوی قدرت هدایت کند. افزون بر این، این ایدئولوژی حاوی عناصر سازندهٔ کاملاً حیرت‌انگیز، ناپخته و عجیب است. مثبت‌ترین و باگذشت‌ترین دیدگاه نسبت به آن این است که عناصر سازندهٔ آن را بخش‌هایی التقاطی و افراطی از سنّت‌های اندیشگی قابل پذیرش اروپایی در بارهٔ نژاد، دولت یا طبیعت انسان بدانیم. کم گذشت‌ترین دیدگاه فاشیسم را به عنوان هذیان‌ها و چرندیات بیمارگونه طرد می‌کند. مشکلی که دانشمندان با این ایدئولوژی داشته‌اند، بسیاری از آن‌ها را به سوی یافتن گزارش‌های غیر ایدئولوژیکی بدیلی برای توضیح خصلت این نهضت از لحاظ روان‌شناسی اقتصادی و جامعه‌شناسی سوق داده است که در آغاز این فصل به آن‌ها اشاره شد.

گرایش اخیر یگانه راهی است برای نادیده گرفتن این واقعیت دشوار که نگاهی نزدیک‌تر به ایده‌های فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم آشکار می‌سازد که وابستگی‌ها و تداخل‌هایی میان آن‌ها با ایدئولوژی‌های مقبول‌تر نظیر لیبرالیسم، محافظه‌کاری، سندیکالیسم و سوسیالیسم وجود داشته است. مفاهیمی نظیر دولت رفاه‌گرای

مداخله‌گر؛ صنف‌گرایی و اقتصاد بازاری اجتماعی‌تر؛ پارلمان اقتصادی از تولیدکنندگان اقتصادی؛ نگرانی‌های زیست محیطی و اکولوژیکی در بارهٔ نابودی طبیعت؛ مسئله جنبه ناآگاهانه، عاطفی و خشن طبیعت انسانی؛ و نگرانی در بارهٔ معنای از خود بیگانگی و پوچی و تهی بودن معنوی تمدن بورژوایی جدید، همهٔ این‌ها اندیشه‌هایی هستند که با سایر سنّت‌های ایدئولوژیکی بیگانه نیستند. این نزدیکی هشداری است برای ما که احتمالاً دچار سوء تفاهم نشویم. اندیشه‌های فوق با اندیشه‌های ناسیونالیستی به شدت احساسی و بیگانه‌ستیز و معیوب؛ با نژادپرستی شبه علمی مبهم؛ با استفاده بی‌سامان و آشفته از نظریه‌های آکادمیک نظیر نخبه‌گرایی، حیات‌گرایی، عمل‌گرایی و داروینیسم اجتماعی؛ و با ادعاهای عجیب و بسیار خوش‌بینانهٔ رهبران درهم آمیختند و معجون حیرت انگیزی را پدید آوردند.

به راستی ما در فاشیسم با جریان‌های بسیار متناقضی روبرو می‌شویم. دوگانگی بنیادینی میان خصلت ویژه و کوته‌بینانه ناسیونالیسم‌ها در واقعیت و داعیه‌های جهانی آن‌ها وجود دارد. تنش‌های حل نشدهٔ ژرفی میان مفاهیم نژاد، ملت و دولت چه در فاشیسم و چه در ناسیونال سوسیالیسم به چشم می‌خورد. همچنین تناقضی میان مردم‌باوری شورمندانه التقاطی آن از یک سو، و فردگرایی جدید فاشیستی و نخبه‌گرایی افراطی و تحقیر خصمانه نسبت به توده‌ها از سوی دیگر وجود دارد. فاشیسم ایدئولوژی متقاعدکننده‌ای به معنای روشنفکری نیست، اما بدان معنا هم نیست که محتوای ایدئولوژیکی آن را نادیده بگیریم. با وجود این، آشفتگی‌های فکری و فقدان پیوستگی منطقی و اعمال وحشت‌آور آن هنگام در دست داشتن قدرت نکاتی هستند که نیاز به توجه پیوسته و ویژه‌ای دارند.

۷

فمینیسم

در سه دهۀ اخیر حجم متون فمینیستی تا حد یک پدیده بسط یافته است. این مکتب همراه با اکولوژی، احتمالاً سریع‌ترین رشد را در میان همۀ ایدئولوژی‌ها داشته است. خود واژۀ فمینیسم، بر خلاف بعضی ایدئولوژی‌های دیگر مانند محافظه‌کاری یا لیبرالیسم، مسائل ریشه‌شناختی اندکی پیش آورده است، چون معنای *ظاهری* آن کاملاً روشن است. کلمه در ساده‌ترین شکل آن دلالت بر پژوهش در بارۀ ستمدیدگی زنان و درک و ارتقای زنان در تمام زمینه‌ها را دارد. حتی همین ایده موجب بحث‌ها و انتقادهای زیادی شده است. با وجود این، مجموعه‌ای از مسائل به خود فمینیسم ـ به هویت خودآگاه خود نهضت ـ بستگی می‌یابد. این مسائل، که در صفحات آینده در بارۀ آن‌ها سخن خواهیم گفت، تا حدی ناشی از این واقعیتند که فمینیسم در مقایسه با ایدئولوژی‌هایی نظیر لیبرالیسم، هنوز مراحل آغازین شکل‌گیری فکری و سیاسی خود را طی می‌کند.

برای بیان روشن و بررسی ایدئولوژی فمینیسم با مسئله دیگری هم مواجه هستیم و آن این است که این مکتب هم اکنون در معرض مباحثات شدید قرار دارد. در عین حال، در حال حاضر این ایدئولوژی عمیقاً فعال و عمل‌گراست. این فعالی و عمل‌گرایی یا انتقادی که فمینیسم انجام می‌دهد تقریباً یکتاست چون مبارزه‌طلبی و چالش آن فقط در سطح آکادمیکی یا سیاسی نیست بلکه برخی اعتقادات عمیق ما در بارۀ خصلت جامعه، الگوهای اندیشگی ما یا روابط شخصی و بسیار صمیمانۀ ما را هدف قرار داده است. همۀ کسانی که قبلاً به مطالعۀ ایدئولوژی‌ها پرداخته یا در بارۀ آن‌ها مطلب نوشته‌اند، با ایدئولوژی فمینیستی احساس راحتی نمی‌کنند. انتقاد درونی فمینیسم همۀ زمینه‌ها را در بر می‌گیرد: کلیۀ ابعاد خلاقیت هنری، علوم اجتماعی، علوم انسانی، و اخیراً علوم طبیعی را نیز شامل می‌شود. در واقع بعضی‌ها ادعا می‌کنند که این مکتب بنیادهای فرهنگ

غربی را متزلزل کرده است. گسترهٔ رشد تفسیر فمینیستی چنان زیاد بوده که مطالعه و تحقیق در بارهٔ آن از حوصلهٔ محققان پرکار و سمج هم خارج است.

مسئله‌ای که به شدتِ مناقشات می‌افزاید، مشخصهٔ کوتاه‌بینانه بسیاری از نظریه‌پردازی‌هاست. اکثریت نویسندگان فمینیست، روزنامه‌ها، نشریات و درس‌های آکادمیک، ظاهراً خطابشان متوجه فمینیست‌های دیگر، زنانی که نوشته‌های فمینیستی را می‌خوانند یا فقط زنان به طور کلی است. هر چند استدلال کامل و ثابتی در درون این کوته‌بینی ظاهری وجود دارد. خلاصه این‌که اگر مردان *مسئله* هستند و این آن‌ها هستند که از سرکوب زنان نفع می‌برند، چرا خطاب به آن‌ها چیزی نوشته نمی‌شود یا به نوشته‌های ایشان فقط با نظر خصمانه نگریسته می‌شود؟ آن‌ها، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، یا موضوع را نخواهند فهمید یا خواهند کوشید که زنان را سست و متزلزل گردانند. اگر زبان کنونی ما (از جمله زبان‌های فنی رشته‌های گوناگون دانشگاهی) دارای اشکال ظریف قدرت و تسلط جنسی است، مردان را چگونه می‌توان مخاطب قرار داد؟ اگر زن فمینیست می‌کوشد دیدگاه خود را با چنین زبانی بیان کند، پس بر تابعیت خود صحه گذاشته و از اولین هجای کلمه، استدلال خود را از دست داده است.(۱) این مشابه وضع بسیاری از آنارکوسندیکالیست‌ها، آنارشیست‌ها و روشنفکران طرفدار گرامشی است. استدلال کلی‌تر این گروه‌های اخیر این بود که کارگران و دهقانان نیاز دارند که برنامه‌های آموزشی خاص خود و صُور اندیشهٔ خویش را بسط دهند. به محض آن‌که مدل‌واره‌های منظم فکری بورژوایی پذیرفته می‌شد، استدلال و انقلاب در آستانهٔ نابودی قرار می‌گرفتند. به عقیدهٔ گرامشی، پرولتاریا بایستی حتی در درون اصول و قواعد زبانی و عقل سلیم جویای برتری قدرت خود باشد؛ همین طور زنان نیز باید در درون زبان و عقل سلیم موجود در برابر مضامین برتری پدرسالارانه مقاومت کنند. زمینه‌هایی نیز برای گسترش صورت جدیدی از گفتمان فمینیستی وجود دارد که به آن باز خواهیم گشت. موضوعی که این‌جا برای بعضی فمینیست‌ها مطرح است این واقعیت است که بسیاری از معضلات و ناراحتی‌هایی که زنان دارند، نظیر عادت ماهانه، موضوعاتی خاص زنان هستند. مردان کاملاً قادر به درک آن‌ها نیستند و در واقع غالباً این‌گونه مسائل برای ایشان جزو محرمات محسوب می‌شود. این‌ها جزئی از تجربهٔ یگانهٔ زنان هستند و فقط زنان دیگر می‌توانند تجربه کنند. با وجود این، در پس این استدلال‌ها این عقیده وجود دارد که زنان بی‌همتا هستند و طبیعتی اساسی و عمومی دارند. نویسندگان

جدید فمینیست درِ واقع با این نکته مخالفند و بر وجود تفاوت‌های میان زنان تأکید می‌کنند.

مشکل دیگر در مورد ادعای بنیادگرا در بارهٔ زنان (به ویژه فمینیسم اصولی) این است که غالباً چنین می‌نماید که در بارهٔ فمینیسم بدون زمینهٔ گستردهٔ تاریخی، سیاسی یا فلسفی بحث شده است. می‌گویند که جهان در انتظار فمینیسم بوده است که اکنون به خوبی ادراک می‌شود و «حقیقت» آیندهٔ تاریخ به این مکتب تعلق دارد. فمینیسم رادیکال در این نکته تنها نیست: رادیکال‌ترین ایدئولوژی‌ها نیز همین باور به هدف موعود را داشته‌اند. همچنین با توجه به این‌که این مردان بوده‌اند که در مقام مقایسه قسمت اعظم تاریخ و فلسفه را نوشته‌اند، فمینیست‌های رادیکال با نظر عمیقاً شکاکی به این امر می‌نگرند. گرچه استدلال در پس این موضوع را به آسانی می‌توان تشخیص داد، این امر مشابه ادعای پیش پا افتادهٔ مارکسیست‌ها از دورهٔ «بین‌الملل دوم» است مبنی بر این‌که تمام اندیشهٔ غیرمارکسیستی ایدئولوژی بورژوایی و آگاهی کاذب است و به آسانی می‌توان آن را نادیده گرفت. به رغم نفوذ این‌گونه داوری‌ها می‌توان چنین پنداشت که این نیز همان راهِ دیدگاهِ خام مارکسیستی را خواهد پیمود.

با وجود توصیف نسبتاً کلی که در بالا از فمینیسم ارائه شد ـ بررسی سرکوب و درک و ارتقای زنان ـ بسیار مشکل است که تعریف اساسی‌تری از واژه به دست داده شود. باید در این‌جا متذکر شد که ممکن است برخی فمینیست‌ها، به خصوص کسانی که در مورد خصلت عقلایی زبان به پرسش پرداخته‌اند، بی‌درنگ خواهان تعریفی شوند و در بارهٔ دیدگاه ساخت‌شکنانه یا پساساختارگرایی، یا از راه دیگر، به علت سایر ابعاد معرفتی که بیش‌تر معرف مدل‌وارهٔ اندیشه‌ای زنانه هستند تا صورت‌گیری مفهوم عقلانی، به پرسش بپردازند. ممکن است بسیاری از فمینیست‌ها ملهم از پُست‌مدرنیسم استدلال کنند که حتی تقابل مضاعف و دوگانهٔ اصطلاحاتی نظیر «مؤنث» و «مذکر»، چون مفاهیمی کلی را ارائه می‌دهند که در واقع ساختارهای فرهنگی و زبانی ویژه‌ای دارند، مورد تردید است. در پی حملهٔ فوکو به مقولات اندیشهٔ عصر روشنگری، چنان که نویسنده‌ای نوشته است: «تحلیل فمینیستی می‌خواهد به تناقضات غربی میان عین و ذهن، جسم و جان، عقل و احساس... به همه به معنای جنسیتی و تطابق مشکوک با تقسیم سلسله مراتبی مؤنث و مذکر بنگرد... این‌ها واسطه‌ها و ابزارهای قدرت هستند.»[۲]

اگر لحظه‌ای این موضوع را کنار بگذاریم، باز روشن است که اگر تاریخ فمینیسم به

عنوان نهضت بررسی شود، این مکتب ایده‌های بسیار متمایز و حتی کاملاً متناقضی را پیش نهاده است. صور فمینیسم هم با اعتلا و ارتقای عفت و پاکدامنی پیوند داشته‌اند و هم با ایجاد روابط جنسی آزاد که وسایل جلوگیری از آبستنی آزادانه در اختیار همه کس قرار گیرد. برخی فمینیسم‌ها خواستار روابط جنسی آزادانه‌تر بوده‌اند و برخی دیگر همجنس‌گرایی سیاسی زنان را مطرح کرده‌اند. برخی به ستایش تمایز زنان و بی‌همتایی آن‌ها پرداخته‌اند. برخی دیگر تا آن‌جا پیش رفته‌اند که به هواداری از دوجنسیتی (تقریباً دوجنسی‌گرایی تکاملی) پرداخته‌اند. با توجه به گزارش‌هایی که در بارهٔ سایر ایدئولوژی‌ها داده‌ایم، وجود این عقاید متمایز نباید چندان باعث شگفتی خواننده شود. فمینیسم نیز مانند بیش‌تر ایدئولوژی‌ها تداخل‌ها و ناهماهنگی‌هایی در ارزش‌های بنیادین خویش دارد.

این عدم قطعیت در تعریف‌هایی که بعضی نویسندگان از این ایدئولوژی به دست داده‌اند بازتاب یافته است. شاید گسترده‌ترین تعریف از فمینیسم این باشد: «هر گروهی که می‌کوشد تا موقعیت زنان یا ایده‌های در بارهٔ زنان را تغییر دهد.»(۳) این تعریف زیاده از حد گسترده است چون می‌تواند ضد فمینیست‌ها را نیز در بر گیرد. تعریف‌های دیگر دقیق‌تر است و جوهر فمینیسم را «کسب ارزش برابر با مردان از لحاظ دارا بودن طبیعت مشترک به عنوان شخصی آزاد» برای زنان می‌داند.(۴) این تعریف وابسته به این ایده است که هدف فمینیسم در نهایت برقراری عدالت جنسی است. در این قرائت، فمینیسم وجود دارد تا نابرابری‌های منظمی را که زنان به علت زن بودن تجربه می‌کنند اصلاح کند.(۵) بعضی‌ها این تعریف را زیاده محدود می‌دانند که به مفهوم قانونی رسمی توجه بیش‌تری مبذول داشته است. به نظر عده‌ای دیگر، فمینیسم «انتقادی کلی از روابط اجتماعی مربوط به سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری جنسی» یا «مخالفت با هرگونه تبعیض اجتماعی، شخصی یا اقتصادی است که زنان به علت جنسیت خود از آن رنج می‌برند.»(۶) این تعریف‌ها ممکن است دامنهٔ نقد را گسترده‌تر سازد. به نظر بسیاری از فمینیست‌ها موذیانه‌ترین استثمار و تسلط بر زنان در حوزه‌هایی است که در زیر سطح روابط سیاسی و اقتصادی رسمی در جامعه وجود دارند. با این حال، فمینیست‌های پساساختارگرا و پُست‌مدرنیست در برابر این تعریف‌های کلی مقاومت می‌کنند و آن را تلاشی برای ثابت و بسته کردن نظامی فکری می‌دانند. جنبهٔ ویژه و معین پساساختارگرایی و پُست‌مدرنیسم در این عبارت توریل موا آمده است که «کلیهٔ

مکتب‌های فراروایتی، از جمله فمینیسم را، ناشی از اقدامات سرکوبگرانهٔ اقتدار متافیزیکی» می‌داند.(۷) بدین ترتیب، کل دکترین پنداری به نظر می‌رسد. لذا هیچ زمینهٔ مطلق یا دقیقی برای تعریف وجود ندارد.

در واقع بسیاری از تعریف‌های فوق معرّف جریان‌های متمایزی از کل نهضت هستند. به رغم این واقعیت که انگیزهٔ کلی‌تری در پس فمینیسم نهفته است که نگران بهبود شرایط زنان است و در مقابل ستم و سرکوب مقاومت می‌ورزد، مکتب‌های گوناگونی از اندیشهٔ فمینیستی وجود دارند که تحلیل‌های بسیار متمایزی از این فرایند ارائه می‌دهند.

خاستگاه‌های اندیشهٔ فمینیستی

مباحثات در بارهٔ خاستگاه‌های فمینیسم با مباحثات اساسی در بارهٔ خود ایدئولوژی ارتباط دارد. حساسیت زیادی در بارهٔ مسئله خاستگاه‌های تاریخی نهضت وجود دارد. نخست، از آن رو که مردان تا همین اواخر همواره بر نوشته‌های تاریخی تسلط داشته‌اند، به طرد زنان یا در حاشیه قرار دادن آن‌ها در تاریخ انتقاد شده است. در این زمینه گفته شده است که همیشه مردان در بارهٔ زنان چیز نوشته‌اند و مردان، آگاهانه یا ناخودآگاه، از لحاظ جنسی جانبدار هستند. از این رو، خود زنان باید تاریخ خویش را از نو کشف کنند. ثانیاً، این حساسیت به خاستگاه‌های تاریخی با این واقعیت که خود رشته تاریخ بخشی از نظام پدرسالارانه مذکّر است دو برابر می‌شود و زنان را در بارهٔ گزارش نهضت فمینیستی حساس‌تر می‌سازد. دیل اسپندر ضمن تفسیر طرد بعضی زنان برجسته از نوشته‌های کلی تاریخی، عقیده دارد که «این نمونه‌ای است از تقریباً همه‌گونه شگردی که مردان از آن برای سوءاستفاده، کنارگذاری و زدودن زنان سود جسته‌اند.»(۸) این امر نوشته‌های مردانه در بارهٔ تاریخ زنان را از همان آغاز مشکوک می‌کند. تا حدی می‌توان گفت در لحظه‌ای که زنی نوشته‌ای را می‌خواند، اگر نویسندهٔ آن مرد باشد، خواننده با شک و احتیاط و نگرانی به آن می‌نگرد.

مشکل دیگری که در این عرصه بروز می‌کند این مسئله است که آیا نگرانی مربوط به موضوعات زنان در عین حال، همان نگرانی ایدئولوژی فمینیستی است. این ظاهراً نکتهٔ کوچکی است اما در این روزها مهم شده است. بسیاری از زنان و مردان هستند، و بوده‌اند که در بارهٔ رفتار زنان در خانواده، آموزش و پرورش و محیط کار نگران بوده و هوادار تساوی در این عرصه‌ها هستند ولی اگر آن‌ها را فمینیست بنامیم تعجب خواهند

کرد. موضوع چندان روشن نیست، اما از لحاظ قضاوت در بارهٔ تاریخ زنان اهمیت دارد. زنانی بوده‌اند که از بعضی تغییرات در نگرش‌های نسبت به زنان هواداری کرده و خواهان اصلاحات عملی شده‌اند که مثلاً در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به زنانی مانند همفری وارد، اوکتاویا هیل یا بئاتریس وب می‌توان اشاره کرد. اگر کسی بخواهد به این نتیجه برسد که این اشخاص لزوماً فمینیست بوده‌اند از لحاظ تاریخی ناسازگار با زمان عمل کرده و قضاوت خطرناکی نموده است. دو فرد آخر حتی رغبتی به شرکت زنان در انتخابات نداشته‌اند.

به طور کلی، مباحثه مربوط به خاستگاه‌های اندیشه و کردار فمینیستی به چهار مقوله تقسیم‌پذیر است. در سه مقولهٔ اول فرض بر این است که مفهوم مقدم بر کلمه بوده است. در مقولهٔ اول استدلال می‌شود که تاریخ فمینیسم از سپیده‌دم آگاهی بشری آغاز می‌گردد. «مسئله زن» همواره با ما بوده است. در واقع بعضی می‌گویند که جنس مذکر از لحاظ استعدادهای اکولوژیکی ذاتی برتری داشته و تاریخ گونه‌های انسانی بر اثر تسلط مردان تا حد فاجعه‌آمیزی گمراه کننده است. خانم سوزان گریفین از دیدگاهی اکوفمینیستی عقیده دارد که زنان بیش‌تر از مردان به طبیعت وابسته‌اند. او ندای اساسی کتاب خود به نام *زنان و طبیعت*[1] را آوای جمعی بزرگ زنان و طبیعت که با زمان طغیان خواهد کرد» می‌داند.(۹) این برداشت غیر تاریخی‌تر که از حیطه‌های گمان بیولوژیکی، روانکاوی، تأملات دینی و نمونه‌ها و مدل‌واره‌های اولیهٔ یونگی سرچشمه می‌گیرد، نباید ما را معطل خود کند.(۱۰) علاقهٔ کنونی بیش‌تر متوجه خودآگاهی سیاسی مستقیم است. به مضمون روان‌شناختی بعداً خواهیم پرداخت.

به رغم این‌که بعضی‌ها به عقب و به فمینیسم افلاطونی نگریسته‌اند، دومین نکتهٔ رایج‌تر در مورد خاستگاه به آغاز سدهٔ پانزدهم بازمی‌گردد. در این‌جا چهرهٔ کریستینا دوپیزان معمولاً خودنمایی می‌کند. گرچه باید به تذکر دیل اسپندر توجه کنیم که «عملاً هر زن انتخاب شده به عنوان «آغازگر» می‌تواند پیشگامانی داشته باشد.»(۱۱) کریستینا دوپیزان کتابی نوشت به نام‌کتاب *شهر بانوان*[2] که در بارهٔ آن محققان فمینیست زیادی مطلب نوشته‌اند. در این‌جا بحث حل نشده‌ای وجود دارد که آیا پیزان دلمشغول چیزی بود که اصالتاً بتوان آن را فمینیسم نامید؛ به عبارت دیگر، آیا این عملی غیرتاریخی و

1. Susan Griffin, *Women and Nature*.
2. Christina de Pizan, *Book of the City of the Ladies (1405)*.

ناسازگار با زمان نیست که بکوشیم صورت‌بندی فکری کنونی خود را بر گذشته تحمیل کنیم؟[۱۲] پرسش مشابهی را نیز می‌توان در بارهٔ چهرهٔ مشهوری که به سدهٔ هفدهم تعلق دارد و به عنوان سومین نقطهٔ خاستگاه از او بسیار نام برده شده است یعنی در مورد خانم آفرابن (۱۶۸۰-۱۶۴۰) مطرح کرد. این خانم از هر لحاظ شخصیت پرتحرکی بود که زندگی نسبتاً کوتاه خود را با تجربیات ارزشمندی سپری کرد. او در شورشی در جزایر هند غربی درگیر شد، برای دربار چارلز دوم علیه هلند به جاسوسی پرداخت و نویسندهٔ پرکاری بود که هفده نمایشنامه و سیزده داستان کوتاه نوشت. وی همچنین فعالانه برای پیشبرد ایدهٔ برابری برای زنان فعالیت کرد.[۱۳]

بالاخره عامه‌پسندترین ـ و احتمالاً صحیح‌ترین ـ نقطهٔ شروع برای ملاحظه فمینیسم اواخر سدهٔ هجدهم به ویژه بلافاصله دورهٔ پس از انقلاب کبیر فرانسه است. فمینیسم غربی، نظیر بسیاری از ایدئولوژی‌های دیگر، خاستگاه‌های خود را در این‌جا می‌یابد، گرچه بعضی جریان‌های فکری مربوط به پیش از انقلاب هستند. مهم‌ترین حادثه برای تاریخ اندیشهٔ فمینیستی در مرحلهٔ انقلاب، انتشار کتاب ماری وُلستون کرافت در سال ۱۷۹۲ به نام *اثبات حقوق زن*[۱] بود. میریام کرام نیک می‌گوید که «ماری وُلستون کرافت نخستین فمینیست بزرگ بود و کتاب *اثبات حقوق زن*... به منزلهٔ اعلامیه استقلال فمینیستی است.»[۱۴] این تقدم ماری وُلستون کرافت ـ که نخستین بیان سیستماتیک دیدگاه فمینیستی محسوب می‌شود ـ در اندیشهٔ فمینیستی قرن بیستم پذیرفته شده است.

اگر توجه خود را بر این دورهٔ اخیر معطوف کنیم که از نظر تولید نوشته‌های فمینیستی پرکارترین دوره و دورهٔ آشوب سیاسی و خودآگاهی است، باید به تقسیم‌بندی‌های فرعی نیز توجه کنیم. تقسیم‌بندی قراردادی‌تر میان دو موج است: اولین موج دوره ۱۹۲۰-۱۸۳۰ و دومین موج از ۱۹۶۰ تاکنون را در بر می‌گیرد. این دوره‌ای کردن معمولاً حاوی فاصله زمانی ۱۹۲۰ تا ۱۹۶۰ است که دورهٔ وقفه محسوب می‌شود. البته همهٔ فمینیست‌ها دقیقاً این تقسیم‌بندی دوره‌ای را قبول ندارند. موج دوم خود به دو تا پنج مرحله تقسیم می‌شود. برخی نویسندگان متأخر می‌گویند که فمینیسم پُست‌مدرنیست موج سوم است.[۱۵]

اگر دو موج قراردادی را دنبال کنیم، زمینهٔ موج نخست در دیدگاه حقوق لیبرالی

1. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*.

کلاسیک وجود دارد که زبان جان لاک در آغاز قرن نوزدهم به طور گسترده در آن باقی ماند و فوری‌ترین تأثیر این دیدگاه در آمریکا بود. طرح کلی آن عبارت بود از اعطای حق رأی به زنان و گسترش حقوق مدنی و سیاسی طبیعی آن‌ها. در ایالات متحدهٔ آمریکا زمینه چنین برنامه‌هایی در نهضت‌های نیرومند مذهبی غیرمحافظه‌کار نهفته است که غالباً از طبقهٔ متوسط بودند و زنان را تشویق می‌کردند که در فعالیت‌هایی نظیر میانه روی در مصرف مشروبات الکلی و کنترل فحشا از نظر اجتماعی فعال شوند. این‌گونه زنان ناگزیر مشارکت‌های فکری مثبت خود را در مباحثات اجتماعی توسعه دادند. در عین حال، رشد صنعتی و نوسازی باعث گردیده بود که زنان بیش‌تری جزو نیروی کار جامعه شوند. این امر به تنهایی استقلال زیادی به بعضی زنان بخشید.

مهم‌ترین پدیده در آمریکا درگیر شدن زنان در نهضت‌های ضد بردگی و حق رأی در سدهٔ نوزده بود. گفتمان این نهضت‌ها علیه حقوق مندرج در قانون اساسی آمریکا که از اعلامیهٔ استقلال برگرفته شده بود صورت می‌گرفت. زبان این شکایت‌ها در اسناد قانون اساسی آمریکا موجود بود. این مباحثه اولین بار در «عهدنامهٔ سنکافالس» ۱۸۴۸ که الیزابت کدی، استنتون و لوکرسیاموت سازمان داده بودند مطرح شد. آن‌ها جایگزینی برای اعلامیهٔ استقلال انتشار دادند که اعلامیهٔ اول را سطر به سطر تفسیر می‌کرد، اما زنان را نیز در اسناد گنجانده بود. حاصل کار یک رشته تقاضا برای تساوی مالکیت و دارایی، فرصت‌های آموزشی و گشوده شدن راه‌های اشتغال برای زنان بود که همگی با زبان حقوق طبیعی بیان شده بود.(۱۶) بعد از فاجعهٔ بزرگ جنگ داخلی آمریکا، مردان سیاه پوست در سال ۱۸۶۶ صاحب حق رأی شدند. این واقعه بر بسیاری از فعالان زن که پیش از آن طی جنگ داخلی و پس از آن در راه حق رأی سیاهان و علیه بردگی کار کرده بودند اثر گذاشت و متوجه شدند که مبارزهٔ موفقیت‌آمیز آن‌ها برای حقوق سیاسی اساسی مردان سیاه که از زنان دریغ شده بود کاملاً امری ناسازگار بوده است. برای بسیاری از آن‌ها تناقض امر کاملاً آشکار بود. از سال ۱۸۷۸ به بعد هر ساله «اصلاحیه یا متمم نوزدهم آنتونی» به کنگرهٔ آمریکا تقدیم می‌شد تا آن‌که در سال ۱۹۲۰ به تصویب رسید.(۱۷) فرآیند کسب حق رأی از سوی سازمان‌هایی نظیر «انجمن ملی حق رأی زنان آمریکا» که در سال ۱۸۹۰ برای فعالیت جهت به دست آوردن حق رأی در سطح فدرال تشکیل شده بود پشتیبانی و کمک می‌شد.

از دهۀ ۱۸۳۰ در بریتانیا و فرانسه، سوسیالیست‌های تخیلی در مکاتب سن سیمون و

اوون مسئله تساوی کامل زنان را مطرح کردند. البته این ایده را قبلاً ماری وُلستون کرافت مطرح کرده بود. هریت تیلور و جان استوارت میل پیوسته در مباحثات عمومی این موضوع را مطرح می‌کردند.(۱۸) زنان در جنبش‌هایی نظیر «جمعیت قانون ضد انحصار غلات»، مبارزه برای اصلاح قانون مالکیت، و فعالیت برای ایجادِ فرصت‌های حرفه‌ای، آموزشی و اشتغال برای زنان مشغول فعالیت شده بودند. همچنین مانند آمریکا، فعالیت‌های گسترده‌ای در امور نیکوکاری، کارهای اجتماعی و اصلاحات اخلاقی در سراسر قرن نوزدهم انجام دادند. غیر از تلاش‌های هریت تیلور و جان استوارت میل در میانهٔ قرن نوزده، نخستین فعالیت مؤثر برای اصلاح حق رأی توسط «اتحادیهٔ اجتماعی و سیاسی زنان» که مؤسس آن خانم پانکورست بود در سال ۱۹۰۳ انجام گرفت.

با این حال، با دستیابی زنان به حق رأی در دههٔ ۱۹۲۰، بسیاری از نویسندگان فمینیست، بجز فعالیت برای صلح‌خواهی، دوره‌ای وقفه و سکوت را از سر گذراندند. «رکود بزرگ» و دوره‌های دو جنگ جهانی بسیاری از توجه و انرژی زنان را به خود جلب کرد. مسائلی که در این دوره مطرح بودند مسائل رفاهی عملی و فوری بودند که به خصوص حمایت از واحد خانواده را شامل می‌شد. ایده‌هایی در بارهٔ بهره‌مندی‌های خانواده، مراقبت کامل بهداشتی و درمانی، غذای مدارس و منافع وجود مهدکودک‌ها در دههٔ ۱۹۳۰ با طراوت دنبال می‌شدند و احتمالاً بخشی از سیاست عمومی منظم در بریتانیای پس از ۱۹۴۵ و حداقل تا دههٔ ۱۹۸۰ را تشکیل دادند. عصر بعد از جنگ و به ویژه دههٔ ۱۹۵۰ همچنین شاهد رشد بالنسبه سریع اقتصادهای بریتانیا و آمریکا بود. درصد وسیعی از جمعیت‌های هر دو کشور افزایش رفاه را تجربه کردند. همگرایی و وحدت سیاسی، وفاق جمعی در بارهٔ ارزش‌های لیبرالیسم عملی، بحث «پایان ایدئولوژی» و بی‌اعتنایی سیاسی اموری بودند که از خصوصیات این دهه محسوب می‌شوند. مسائل مربوط به زنان تا مدتی تحت‌الشعاع مسائل رفاهی و آرزوها و امیال مادی قرار گرفت.

بر اساس بیش‌تر برآوردها، موج دوم از دههٔ ۱۹۶۰ آغاز شد. دلایل متعددی برای بروز این موج فمینیسم وجود دارد. آموزش و پرورش زنان در سراسر اروپا و آمریکا، به ویژه از دههٔ ۱۹۴۰ به طور گسترده‌ای رشد یافت. زنان به نحو فزاینده‌ای شایستگی ورود به مشاغل متعددی را که سابقاً در انحصار مردان بود به دست آوردند. افزون بر این، تعدادی اقدامات در دههٔ ۱۹۶۰ ـ قانونی شدن سقط جنین، پرداخت دستمزد مساوی به

زنان و حقوق مدنی برابر، گستردگی امکانات کنترل زاد و ولد به ویژه قرص‌های ضد حاملگی ـ به آزادی انتخاب زنان در عرصه‌های عمومی و خصوصی زندگی افزودند.

نوشته‌ها و ادبیاتی که به موضوع زنان می‌پرداختند رفته رفته طی این دوره رو به گسترش نهادند. کتاب جنس دوم[1] سیمون دوبووار (که در ۱۹۵۲ انتشار یافت و سپس در ۱۹۶۱ به کتابی پرفروش تبدیل شد) و کتاب *راز و رمز زنانه*[2] اثر بتی فریدن (۱۹۶۵) فقط راه گشای این جریان بودند. در بریتانیا آثار ژرمن گریر و جولیت میچل (به ویژه اولی) فمینیسم را تبدیل به واژه‌ای رایج ساختند.(۱۹) به علاوه نگرش‌ها در بارهٔ زناشویی، طلاق و کار زنان در حال تغییر بود. اکنون زنان به تدریج از لحاظ مالی، اجتماعی و اخلاقی در نهادهایی نظیر خانواده مستقل‌تر شده بودند. بالاخره تعدادی از گروه‌های زنان شروع به تأمین سرمایه برای این تحولات کردند. به ویژه در آمریکا، غیر از انجمن‌های مشهور و نهادینه‌تری نظیر «سازمان ملی زنان»، انفجاری واقعی در گروه‌های زنان در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ و اوایل ۱۹۷۰ رخ داد.

آغاز دههٔ ۱۹۷۰، بجز داعیه‌های حقوق لیبرالی رایج، شاهد رویدادهای مهم‌تری نیز بود. به موازات تجربه مبارزهٔ ضد بردگی زنان در قرن نوزدهم، تعدادی از زنان که در فعالیت‌های حقوق مدنی، جنبش‌های ضد جنگ ویتنام و صلح در دههٔ ۱۹۶۰ شرکت داشتند، کم کم علاقه‌شان بنا به دلایل گوناگون متوجه موضوعات فمینیستی شد. دلیل برتر برای این تغییر توجه، سرخوردگی از «جنسیت‌گرایی» گروه‌های مارکسیستی ـ سوسیالیستی بود. زنان در این گروه‌ها غالباً احساس می‌کردند که مردان خوارشان کرده‌اند و نقش‌های آنان به کارهای حمایتی و پشتیبانی کاهش یافته است. در آمریکا عنصر آزادیخواهانهٔ رادیکال صورت سرزنده‌تر و با نشاط‌تری پیدا کرد. در اروپا مؤلفه سوسیالیستی نمای برجسته‌تری یافت.

در دو دههٔ اخیر نه تنها جنبش فمینیستی به طور عظیمی رشد یافته است، بلکه ادبیات مربوط به آن نیز رشد و تورم تصاعدی دارد. تعدادی از روزنامه‌ها و نشریات زنان وارد بازار شده‌اند. با این حال، به رغم استواری فکری و عملی این نهضت، دههٔ ۱۹۸۰ برای جنبش فمینیسم دههٔ دشواری محسوب می‌شود. البته، چنان که گفته شد، ادبیات مربوط به آن‌ها رشد یافته، رشته‌های مطالعاتی مربوط به زنان در آموزش عالی شکوفا

1. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*.
2. Betty Fridan, *The Feminine Mystique*.

شده و آگاهی به موضوعات زنان پیوسته رو به فزونی است. با این حال، دهۀ ۱۹۸۰ شاهد رستاخیز «راست جدید» در اروپا و آمریکا و تأکید مجدد بر اهمیت خانوادۀ پدرسالار سنّتی، حملات به قانون سقط جنین و حقوق مدنی نیز بوده است. علاوه بر این، در این دهه بی‌کاری رو به افزایش نهاده است. و این امر، بر زنان بیش‌تر از مردان اثر گذاشته است. راست جدید علاقۀ چندانی به نهضت فمینیستی ندارد. امکان علاقه‌ای صوری در جناح بازارگرای راست جدید وجود دارد، ولی گرایش‌های سوسیالیستی و لیبرالی چپ نهضت فمینیستی این امر را رد می‌کند. سرانجام این‌که اواخر دهۀ ۱۹۸۰ و اوایل ۱۹۹۰ شاهد انتقال قاطع علاقۀ فکری در نهضت فمینیستی از موضوعات سیاسی و اقتصادی به سوی موضوعات فرهنگی، روان‌شناختی و زبان‌شناختی بوده است. نظریه‌پردازی در بارۀ این موضوع در سال‌های اخیر به ویژه با بروز علاقه در نوشته‌های فمینیستی فرانسوی، پساساختارگرایی و نظریۀ فروپاشی، سخت شکوفا شده است. اما این مقادیر زیاد نظریه آکادمیکی به طور متناقضی در آغاز دهۀ ۱۹۹۰ با افزایش مسائل اجتماعی و اقتصادی برای فقیران، اقلیت‌های قومی و برای زنان جهان سوم مقارن شده است.

ماهیت فمینیسم

فمینیسم، نظیر تمام ایدئولوژی‌هایی که تاکنون بررسی کرده‌ایم، تحت تأثیر برخی سنّت‌های تاریخی قرار گرفته و با تعدادی از ایدئولوژی‌های دیگر تداخل و توارد یافته است. تأکید عصر روشنگری بر زبان عقل، حمله به خرافات، محرمات و پیشداوری‌ها و تعصبات، تحت تأثیر مضمونی نافذ بودند. تجربۀ انقلاب فرانسه و گفتمان نیرومند در بارۀ حقوق دموکراتیک نیز برای مراحل آغازین عقیدۀ فمینیستی حیاتی بوده است. تأثیر پروتستانیسم جهت تشویق بسیاری از زنان به فعالیت اجتماعی و درگیر شدن در موضوعات اجتماعی و سیاسی بسیار مهم بوده است. یکتاپرستان به ویژه نقش زنان را در اعتقادات خود یادآور شده‌اند. تأثیر سوسیالیست‌های تخیلی آغازین نیز مهم بود، به ویژه مریدان سن سیمون، شارل فوریه و رابرت اوون، که همۀ آن‌ها هر یک به راه‌های خودشان به نهاد ازدواج و خانواده هسته‌ای بورژوایی حمله می‌کردند، خواهان اعتلای برابری زنان بودند و از روابط جنسی آزادتر و مراقبت جامعه از کودکان هواداری می‌کردند.

تشخیص مجموعه‌ای از اصول ثابت، جز به معنای بسیار صوری، در نهضت فمینیستی دشوار است. بسیاری از اصول دو پهلو و غالباً متضادی که می‌توانیم در ایدئولوژی‌هایی مانند سوسیالیسم مشاهده‌کنیم در فمینیسم نیز رؤیت‌پذیر است. فمینیسم به مکاتب فکری متمایزی تقسیم شده است که اغلب بازتاب تأکیدها و دکترین‌های بسیار متمایزند. برخی از فمینیست‌ها ناخرسندی خود را از این پراکندگی ابراز داشته‌اند. گرچه این اعتراض بیهوده به نظر می‌رسد. مثلاً روزالیند دلمار می‌گوید که این مانند «نشانه‌های بیماری تصلب [اسکلروز] در نهضت است.»(۲۱) این اسکلروز، اگر به راستی اسکلروز باشد، بخشی از تصلب ایدئولوژی قرون نوزده و بیست به شمار می‌رود.

مکاتب اصلی فمینیسم تا حدی پایگاه سنّتی پیدا کرده‌اند. فمینیسم لیبرال، فمینیسم مارکسیست ـ سوسیالیست و فمینیسم رادیکال سه مکتب بنیادینی هستند که غالباً بیش‌تر از همه از آن‌ها یاد می‌شود. اکنون عاقلانه آن است که دیدگاه‌های جدیدتر فمینیست‌های پُست‌مدرن را به عنوان مقولهٔ جداگانه‌ای در نظر بگیریم، و علت این امر تا حدی این است که آن‌ها در دههٔ گذشته علاقهٔ بسیار شدیدی را متوجه خود ساخته‌اند.

به رغم برتری این مکاتب، در حاشیهٔ نهضت کاملاً استدلال شده است که باید عناصر دیگر نیز در نظر گرفته شوند. فمینیست‌های سیاه نسبت به مکاتب دیگر ادعای استقلال دارند و استدلال ایشان این است که آن‌ها همگی «کور نژاد» هستند. فمینیست‌های آنارشیست نیز تمایز یگانهٔ خود را حفظ کرده‌اند و به استدلالات قابل قبول آنارشیسم ضد اقتدارگرا تکیه می‌کنند. عنصری بسیار نزدیک به آنارشیسم، مکتب اکوفمینیسم است به خصوص در آمریکا که در آثار نویسندگانی مانند کارولین مرچانت و دولورس لاشاپل تجلی کرده است.(۲۲) به نظر آن‌ها نظام مردسالاری توأم با انهدام و آلودگی زمین بوده است، حال آنکه زنان همواره نسبت به طبیعت و زمین احساس نگرانی و مسئولیت می‌کرده‌اند. و سرانجام بحث‌های نسبتاً جدیدی در بارهٔ «اندیشه مادری» و «اخلاق مراقبت از کودکان» مطرح شده است که تقسیم‌بندی و مقوله‌سازی از آن‌ها دشوار است. کسانی هم هستند که «فمینیسم مدنی» را در برابر «فمینیسم مادرانه» قرار می‌دهند. برخی جنبه‌های فمینیسم مادرانه عنوان «فمینیسم محافظه‌کار هوادار خانواده» را کسب کرده است. در این باره به اجمال در پایان همین بخش سخن خواهیم گفت.

اکنون با کمی تفصیل به بررسی مکاتب گوناگون می‌پردازیم. فمینیسم لیبرال عملاً

مؤثرترین و (در سطح) مستدل‌ترین صورت فمینیسم است، گرچه انتقادی که در این‌جا مطرح می‌شود آن است که در این مکتب به گوناگونی خود اندیشه لیبرالی توجه کافی مبذول نشده است. غالباً یک وفاق مفروض از لحاظ اعتقادی در بارهٔ لیبرالیسم وجود دارد.

زبان لیبرالیسم جاذبه‌ای همیشگی برای فمینیست‌ها دارد، به ویژه زبان قرارداد و حقوق که سلاح نیرومندی برای استفاده علیه سنّت‌های مردسالاری محسوب می‌شود. لیبرال‌ها به هر حال طرفدار ارزش‌های عقل‌گرایی، مساوات، آزادی، فردگرایی، و از جمله برخی اعتقادات قاطع در بارهٔ ارزش مالکیت فردی، قدرت آموزش و پرورش، دموکراسی پارلمانی و امکان اصلاحات قانونی عقلایی هستند. همچنین اگر کسی به اعتقاد اصلی دیگر اندیشه لیبرالی کلاسیک توجه کند که اقتصاد آزاد است، روشن است که همه (صرفنظر از جنسیت) باید از امکان رقابت مساوی در بازار برخوردار باشند. انحصارها، چه خصوصی چه عمومی و چه جنسی، ذاتاً مشکوکند. انحصار ناموجه مردان، نظیر هرگونه کارتل اقتصادی با عدم تأیید منطق نظریه بازار روبرو می‌شود. بازارهای آزاد مستلزم وجود افراد آزاد از جمله زنان هستند که می‌توانند به تساوی به رقابت بپردازند. مضمون سرمایه‌داری آشکار فمینیستی به راستی در این ایدئولوژی پرورده نشده است، به ویژه و مسلماً نه به اندازهٔ آنچه در سرمایه‌داری محافظه‌کار، سوسیالیسم بازار یا سرمایه‌داری سبز در دههٔ اخیر پرورده شده است. مسئلهٔ فوق تا حدی ناشی از این واقعیت است که بسیاری از فمینیست‌ها در کیفیات بازار رقابت، فردگرایی و حفظ منافع با مردان مشارکت کرده‌اند.

نویسندگان فمینیست سوسیالیست، و فمینیست رادیکال در بارهٔ آینده فمینیسم لیبرال کم‌تر خوش‌بین هستند و شکایت دارند که لیبرالیسم چنان عمیقاً در فرهنگ ما رسوخ کرده است که عملاً به چشم نمی‌آید. بعضی نویسندگان، لیبرالیسم را «ایدئولوژی خاص جویای حمایت و تقویت روابط مردسالاری و جامعه سرمایه‌داری» دانسته‌اند.[۲۳]

سنّت لیبرالی، در صورت توجه به آغاز آن، راه را برای بعضی انتقادهای فمینیستی به ویژه در شکل قرارداد اجتماعی، می‌گشاید.[۲۴] سنّت قرارداد اجتماعی مثلاً در تامس هابز، موجودات بشری را از انگیزه‌های اساسی آن‌ها محروم می‌سازد تا تصویری از ملت یا کشور بنا کند. تصویر انسان‌های ساخته نشده ذاتاً «بی‌جنسیت» یا بی‌جنس

است. اشارهٔ اخیر هابز به خانواده، اقتدار پدر و فرمانروایی مردان، برای بسیاری از مفسران فمینیست افزوده‌ای ناموجه به استدلال محسوب می‌شود. استدلال قرارداد اجتماعی، مگر آن‌که آداب و رسوم در آن نفوذ کند، واسطه‌ای برای صحبت در بارهٔ مساوات انسانی فراهم می‌سازد. نویسندگان قرارداد اجتماعی، مانند لاک، به حق الهی و نظریهٔ مردسالاری نیز حمله می‌کنند. به طور بالقوه توسعه‌ای منطقی از انتقاد به مردسالاری در حاکمیت سیاسی به انتقاد در درون خانواده وجود دارد.(۲۵) جان لاک هرگز این گام را بر نداشت، گرچه این مطلب به طور ضمنی در استدلال او وجود داشت. عقاید مربوط به قرارداد اجتماعی راه را برای ایدهٔ آزادی جداگانه و افراد مساوی بدون توجه به زن یا مرد بودن آن‌ها، می‌گشاید. سرانجام این‌که اندیشهٔ سیاسی نظریهٔ قرارداد بر شالوده‌های عقل ساخته شده است نه بر آداب و رسوم یا سنّت. باز این معرّف چالش بالقوه‌ای برای «نظم طبیعی» مفروض یا مردسالاری است. غیر از بعضی استثنائات، بیش‌تر نظریه‌پردازان لیبرال این امور بالقوه را چندان از آغاز جدی نگرفته‌اند.(۲۶)

دیل اسپندر در کتاب *زنان ایده‌ها*[1] از شماری زنان نویسنده نام می‌برد که در قرن نوزدهم راه را برای لیبرالیسم گشوده‌اند و به کاوش در زمینه‌های لیبرالی پرداخته‌اند گرچه کار آن‌ها به اندازهٔ ماری وُلستون کرافت منظم نبوده است.(۲۷) از جمله فمینیست‌های لیبرال می‌توان به هریت تایلور، جان استوارت میل، مارگارت فولر، هریت مارتینو ـ به اضافه فعالان آمریکایی نظیر لوکرسیاموت و الیزابت کدی استنتون ـ اشاره کرد. در دهه‌های بعد از ۱۹۴۵ یکی از کتاب‌هایی که بیش‌ترین علاقه را نزد لیبرال‌ها در طی مرحلهٔ آغازین موج دوم ایجاد کرد، کتاب *راز و رمز زنانه* نوشته بتی فریدن بود.

پیش از آن‌که به سایر مکاتب فمینیسم بپردازیم، مهم است که توجه را به این واقعیت جلب کنیم که تمایز و گوناگونی‌های بسیاری در درون عقیدهٔ لیبرالی وجود داشته است. مهم‌ترین آن‌ها در فمینیسم لیبرالی آغازین، تمایز میان حقوق طبیعی و عقاید فایده‌باورانه بود که از بعضی جهات آشتی‌ناپذیر بودند. این نکته عقاید لیبرالی جان استوارت میل و ماری وُلستون کرافت را از هم جدا می‌سازد. چنان که در فصل دوم گفتیم، نویسندگان فمینیست در ارتباط با تطوّرات بعدی لیبرالیسم در قرن بیستم به طور جدی تحقیق نکرده‌اند. لیبرالیسم اجتماعی ملهم از راولز که نزد فمینیست‌های لیبرال جدید مانند

1. Dale Spender, *Women of Ideas*.

جانت رادکلیف ریچاردز و سوزان مولر اوکین مشاهده می‌کنیم به همان اندازه با حقوق طبیعی و لیبرالیسم سودگرای ولستون کرافت و جان استوارت میل مغایرت دارد که با لیبرالیسم فون هایک.(۲۸)

مکتب عمدهٔ دوم، فمینیسم سوسیالیست است. با وجود جدایی‌هایی که گهگاه در متون میان فمینیسم سوسیالیستی و فمینیسم مارکسیستی قائل شده‌اند، مارکسیسم به منزلهٔ گونه‌ای از سوسیالیسم تلقی شده است. چنان که در فصل چهارم بیان شد، مارکسیسم برآیند یا ثمرهٔ سوسیالیسم نیست. مضامین فمینیستی نیرومندی در بسیاری از نوشته‌های سوسیالیست‌های اولیه مثلاً فوریه، سن سیمونی‌ها (نه خود سن سیمون مستقیماً)، رابرت اوون، ویلیام تامسون و آن هیلر وجود دارد. در اواخر قرن نوزدهم و سدهٔ بیستم، فریدریش انگلس، آوگوست ببل، الکساندرا کولونتای و کلارا زتکین نیز سهم نظری مهمی در این زمینه داشته‌اند.

هم فوریه و هم سن سیمونیان دستیابی به سوسیالیسم را با برابری و آزادی زنان میسر دانسته‌اند. در مورد سن سیمونیان این نکته با پرستش «مادر بزرگ» ارتباط داشت که به منزلهٔ ناجی موعود بشریت نگریسته می‌شد.(۲۹) در نزد فوریه، زنان باید در شهر ایده‌آلی او یا فالانستری از حقوق کاملاً مساوی با مردان برخوردار باشند. هم فوریه و هم سن سیمونیان ازدواج را کهنه و منسوخ می‌دانستند. به ویژه از نظر فوریه، عشق آزاد، دوجنس‌گرایی، همجنس‌گرایی زنان و چند همسری در ناکجا آباد او تشویق می‌شد. او همچنین طرفدار آشپزخانه‌های همگانی، خانه‌داری اشتراکی و پرورش اشتراکی کودکان بود.

اوون، گرچه به آزمایش عاشقانه فوریه علاقه‌ای نداشت، در جریان انتقادی که از روابط مالکیت و مذهب در کتاب *جهان اخلاقی جدید*[1] به عمل آورد، خواهان لغو زناشویی شد. به نظر اوون، ازدواج قیدی مصنوعی بر احساس طبیعی بود که باعث فسق و فجور می‌شد و نابرابری اجتماعی و فقر را به وجود می‌آورد. در واقع هر سه بدبختی در ذهن او با هم ارتباط داشتند. *مذهب* باعث پایداری *ازدواج* می‌شد و این امر نیز به نوبهٔ خود *رقابت اقتصادی* را تشویق می‌کرد که به فقر می‌انجامید. در واقع اوون به برتری زنان بر مردان از لحاظ داشتن استعداد محبت و دلسوزی اعتقاد داشت. او همچنین مانند

1. *New Moral World*.

فوریه به آموزش و پرورش اشتراکی، تولید اشتراکی، خوردن و مراقبت از کودکان در درون ساختار اشتراکی تخیلی خود باور داشت.

یکی از ستایندگان اوون به نام ویلیام تامسون (۱۸۳۵-۱۷۸۵) پس از خواندن بندی از کتاب *رساله‌ای در بارهٔ حکومت*[1] اثر جیمز میل تحریک شد که مستقیماً در بارهٔ زنان مطلب بنویسد. میل، ضمن بحث در بارهٔ حق رأی، منافع زنان را در منافع مردان گنجانده بود. تامسون کوشید تا در کارهایی نظیر دعوت *از نیمی از نژاد بشریت، یعنی زنان، علیه ادعاهای نیمی دیگر، یعنی مردان*[2] نشان دهد که زنان باید حقوق مساوی با مردان داشته باشند. همهٔ انسان‌ها به نحوی برابر شایستگی خوشبخت بودن در جامعهٔ سوسیالیستی تعاونی آینده را داشتند. او همچنین خانوادهٔ تک‌همسری و تقسیمات موجود کار را به مبارزه طلبید. مضامین مشابهی در نوشته‌های آن هیلر مطرح شدند، گرچه این خانم مستقیماً تحت تأثیر طرفداران سن سیمون قرار داشت.(۳۰)

مارکس و انگلس در آثار اولیهٔ خود خیلی کم در بارهٔ مسئله زنان سخن گفته‌اند. ظاهراً مارکس فرض می‌کرد که زنان در نظام سوسیالیستی آزاد خواهند شد. او در مقالهٔ خود به نام «در بارهٔ مسئلهٔ یهود»[د] آزادی زنان را بخشی از نجات بشریت می‌دانست. در واقع بسیاری از ایده‌های مارکس و انگلس در بارهٔ زنان از سوسیالیست‌های تخیلی اخذ شده بودند. به آثار انگلس به ویژه مفهوم ماتریالیستی تاریخ افزوده شده است، او جوهر انسان را کار می‌داند. انگلس همچنین عقیده دارد که خانواده یک واحد اجتماعی است و کار خانگی و موقعیت زنان در درون خانواده اساساً بخشی از طبیعت نیست بلکه بیش‌تر ناشی از اوضاع تغییرپذیر، تاریخی و مادی، کار و ماهیت مالکیت است. عقیدهٔ اساسی این بود که ستم بر زنان ریشه در منطق ضد بشری سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی داشت، گرچه انگلس فرض مقدر تقسیم کار طبیعی را مطرح ساخت که بسیاری از فمینیست‌های بعدی به آن توجه کردند. انگلس بر خلاف مارکس این ایده‌ها را در اثر مشهور خود به نام *منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت*[3] گسترش داد.

---

1. James Mill, *Essay on Government*.

2. Thompson, *An Appeal of One half of the Human Rece, Women, against the Pretensions of the Other Half, Man*, (1825).

j. Karl Marx, *"On the Jewish Question"*.

3. Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*.

آوگوست ببل (۱۹۱۳-۱۸۴۰)، چهرهٔ برجسته و از بنیانگذاران حزب سوسیال دموکرات آلمان، تقریباً همان رد پای انگلس را دنبال کرد، اما کتاب او به نام *زنان در نظام سوسیالیسم*[1] در هنگام انتشار از استقبال عمومی بیش‌تری برخوردار شد.(۳۱) ببل، به‌رغم علاقه‌ای که به جان استوارت میل و ماری وُلستون کرافت داشت، استدلال می‌کرد که اصلاحات لیبرالی بورژوایی در نهایت بی‌تأثیر خواهد بود.(۳۲) ببل کوشید نشان دهد که عوامل اقتصادی شالودهٔ نابرابری اجتماعی و قانونی هستند. در زناشویی بورژوایی، مالکیت خصوصی امری اساسی است. به نظر ببل، زنان نیاز داشتند که هم از مالکیت بورژوایی و هم از همزاد آن یعنی بردگی خانگی رهایی یابند. افزون بر این، آن‌ها برای کسب آزادی حقیقی می‌باید به مبارزهٔ تاریخی پرولتاریا ملحق شوند. همان‌گونه که تعدادی از مفسران گوشزد کرده‌اند، حاصل تأملات نهایی ببل تخیلی‌تر از انگلس است. در واقع ببل همان فوریه است بدون جنبه‌های شهوانی آن. ببل عمیقاً تحت تأثیر نمایشگاه سال ۱۸۹۲ شیکاگو به ویژه دستگاه‌های برقی آشپزخانه و ابزارهای خانگی قرار گرفت که در وقت صرفه‌جویی می‌کردند. ایده‌آل او ایجاد جامعه با مدیریت بود که از اوقات فراغت بسیار، هنر و علم، غذای ارزان، مسافرت هوایی و ابزارهای فراوان برقی برخوردار باشد. پرورش کودکان باید بر عهدهٔ جامعه قرار می‌گرفت. با وجود این، روابط تک‌همسری اگر بر اساس انتخاب آزاد و عشق انجام می‌گرفت می‌توانست باز هم باقی بماند.

الکساندرا کولونتای، کلارا زتکین و شارلوت پرکینز گیلمن در قرن بیستم همان چارچوب فکری مارکسیستی را گسترش دادند، به‌ویژه کولونتای که در متن انقلاب روسیه کار می‌کرد. به تدریج تفسیرهای سنّتی سوسیالیستی در بارهٔ نقش زنان، از ۱۹۲۰ تا اواخر دههٔ ۱۹۵۰ در درون طرح سوسیالیسم تخیلی یا مارکسیستی جای گرفتند. اواخر دههٔ ۱۹۶۰ و اوایل دههٔ ۱۹۷۰ تا حدی شاهد نفی این چارچوب قدیمی، به خصوص نفی نظرات انگلس، بود و بیش‌تر می‌خواست فمینیسم سوسیالیستی جدیدی را پایه‌گذاری کند. موضع قدیمی مارکس و انگلس به نظر می‌آمد که دچار «کور جنسی» بوده است. با این حال، این نهضت چندان از مرحلهٔ برداشت منفی سنّتی مارکسیستی فاصله نگرفت. آلیسون جاگار در این باره می‌گوید: «فمینیسم سوسیالیستی گرایش

---

1. *Women Under Socialism*.

سیاسی بسیار تازه‌ای است و هنوز کاملاً چه از لحاظ عملی و چه نظری توسعه نیافته است. به این دلیل کسی نمی‌تواند به مجموعهٔ نظریهٔ سیستماتیک موجود رجوع کند... در عوض باید کوشید تا از قطعات پراکندهٔ موجود یک نظریهٔ سیستماتیک را استنباط کرد.»(۳۳)

مکتب فمینیسم رادیکال بدون تردید بیش‌تر در آمریکا گسترش یافته است. این مکتب حملاتی به فمینیسم اروپایی انجام داد. گرچه بعضی‌ها هنوز می‌کوشند آن را سازندهٔ عمدهٔ «موج دوم» بدانند، فمینیسم رادیکال در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ و اوایل دههٔ ۱۹۷۰ شکل گرفت. خود کلمه معنای ناپایداری داشت. بعضی آن را امید بزرگ فمینیسم و برخی مانند بتی فریدن، آن را پاشنهٔ آشیل می‌دانستند. افراطیون ظاهری رادیکالیسم به عنوان واکنشی در برابر اندیشهٔ سیاسی جناح راست در دههٔ ۱۹۸۰ تلقی می‌شدند، گرچه ریشه‌های رادیکالیسم در واقع به ظهور پدیدهٔ «چپ جدید» باز می‌گشت.

فمینیسم رادیکال تقریباً جنبشی نخبه‌گراست که به گفتهٔ آلیسون جاگار «از تجربیات خاص گروه نسبتاً کوچکی از زنان آمریکایی سفیدپوست، متعلق به طبقهٔ متوسط و دانشگاه دیده» جرقه زده است.(۳۴) این نخبه‌گرایی و شگفتی فکری گهگاهی، بسیاری از زنان را با ایده‌های فمینیسم رادیکال بیگانه کرده است. در آغاز رادیکالیسم از انتقاد گزندهٔ رابطه با مارکسیسم در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ سرچشمه گرفت. به یک معنا، این مکتب معرّف نفی چپ جدید مارکسیستی بود. رادیکال‌ها با حرارت بیش‌تری از فمینیست‌های سوسیالیست دههٔ ۱۹۷۰، استدلال می‌کردند که مارکسیسم «کور جنس» بوده است. با این حال، استدلال‌های خود آن‌ها هم بر مبنای روانکاوی رادیکالیزه فرویدی بود و هم از صور نظریهٔ اجتماعی که در نویسندگان «چپ جدید» نظیر ویلهلم رایش و هربرت مارکوزه، وجود داشت استفاده می‌کرد.(۳۵)

بیان این‌که آیا نظریهٔ صریح و روشنی در مکتب رادیکال وجود دارد یا نه، دشوار است. جاگار می‌گوید که فمینیست‌های رادیکال «از طریق نظریهٔ سیاسی سیستماتیک و آشکار قابل شناسایی نیستند.»(۳۶) خوانندگان ادبیات رادیکالی طی دو دههٔ گذشته با هر چیزی از ذنِ بوداکیشی گرفته تا اخترگویی روبرو می‌شوند. در چنین وضعیتی یافتن پیوستگی منطقی ایده‌ها دشوار می‌شود. دو دلیل اساسی برای این امر وجود دارد. در درون اندیشهٔ فمینیسم رادیکال خود انسجام عقلانی در معرض مباحث انتقادی قرار گرفته است. گفته شده است که عقلانیت دکارتی احتمالاً جنبهٔ دیگری از سلطهٔ مردانه

است.[۳۷] تردید است که بتوانیم ارزش‌های کانونی فمینیسم رادیکال را شناسایی کنیم؛ دیدگاه‌های کاملاً متمایز و عمیقاً نامتناسبی درون این مکتب بیان شده است.

به رغم این ابهام، برخی خصوصیات هستند که مورد توجه ناظران، مخالفان و منتقدان به فمینیسم رادیکال قرار گرفته‌اند. بسیاری از رادیکال‌ها، بر خلاف فمینیست‌های سوسیالیست، ایده‌های خود را به شیوه‌ای غیرتاریخی یا فراتاریخی و جهان‌شمول بیان کرده‌اند که بسیاری از اندیشه‌های آن‌ها ریشه در بیولوژی و روان‌شناسی دارد. آن‌ها اغلب می‌گویند که ویژگی‌های جهانی «بنیادی» برای همهٔ زنان وجود دارند. به علاوه، در مورد مفاهیم جنسی و طبقاتی نگرانی فمینیست‌های سوسیالیست را ندارند. این نکته عملاً در نوشته‌های ایشان غایب است. این گروه به رغم بالنسبه کوچک بودن خود، به علت بی‌پرده و رک‌گویی‌های خود احتمالاً شهرت بیش‌تری از سایر مکاتب فمینیستی کسب کرده‌اند. برخی ایده‌های فراگیر و غالباً متضاد از خصوصیات نهضت محسوب می‌شوند: مثلاً حمله به کلیهٔ صُور مردسالاری و جنسیت‌گرایی، اعتقاد به هم دو جنسیتی و هم تمایز جنسی، مباحثات مربوط به جنس و جنسیت، همجنس‌گرایی زنانهٔ سیاسی، مادری، مطالعات در بارهٔ خصلت تجاوز جنسی و دیدگاه‌های رادیکال در بارهٔ آیندهٔ خانواده.

پیشرفت تازه‌تر دیگر که در اواخر دههٔ ۱۹۷۰ و آغاز سال ۱۹۸۰ مورد بحث بوده است، رابطهٔ میان فمینیسم سوسیالیست و رادیکال است. ادعاهایی وجود دارد که انتقاد از خودِ جدید فمینیسم سوسیالیستی (متمایز از صُور قدیمی مارکسیستی) امکان تشکیل نظریه‌ای سیستماتیک و واحد با رادیکالیسم را فراهم آورده است. دیگران معتقدند که «سیستم دوگانه»ای در حال توسعه میان این دو است. با این حال، انکار می‌کنند که باید رابطه‌ای میان رادیکالیسم و سوسیالیسم وجود داشته باشد.

اواخر دههٔ ۱۹۸۰ همچنین شاهد رشد مداوم علاقهٔ فمینیستی به پساساختارگرایی، نظریه ساخت‌شکنی و پُست‌مدرنیسم، در آغاز در انتقاد ادبی و فرهنگی، بوده است. دریدا، لیوتارد، فوکو و رورتی شخصیت‌های با نفوذ و مهم این جریان‌ها هستند. یکی از اولین تحولات این صورت نظریه‌پردازی، جریان فرانسوی فمینیسم پساساختارگرایی روانکاوانه، به ویژه نوشته‌های ژولیا کریستوا، هلن سیکسو و لوس ایریگاری بود.[۳۸] در آمریکا نیز شور و شوقی نسبت به این نویسندگان ابراز شد.

موضوع اصلی این است که زبان واقعیت وجودی ما را تشکیل می‌دهد. این اندیشه از

فردینان سوسور است. گفتمان در حکم مجموعه‌ای از نشانه‌های شالودهٔ زبان محسوب می‌شود که به صورت نظام صوری قراردادها ادراک می‌شود. قوانین زبان ساختار عمیق گفتمان را می‌سازند و این ساختارهای بنیادی را می‌توان به شیوه‌ای علمی مطالعه کرد. این ایدهٔ ساختارگرایانه بر بعضی از نظریه‌پردازان مانند کلودلوی استروس و رولان بارت تأثیر گذاشت. مضمون اصلی این بود که باید معانی حقیقی ساختارهای فراموش شده کشف و روشن شود. این معانی عمیق از تقابل‌های دوگانه و دوتایی نظیر خام / پخته یا مرد / زن ساخته شده بودند. نشانه‌ها خود بخود کاری انجام نمی‌دهند بلکه بیش‌تر در متن شبکه‌ای از تضادها و تقابل‌ها و تمایزها که زبان را تشکیل می‌دهند معنی پیدا می‌کنند. ایدهٔ ساختار شالوده زبان را نظریه‌پرداز روانکاو فرانسوی، ژاک لاکان، نیز توسعه داد. [در اندیشهٔ لاکان] توازی میان، از یک سو، سطح گفتمان و ساختار عمیق بنیادی قراردادها، و از سوی دیگر، مفهوم روانکاوانه خودآگاهی و ناخودآگاهی اهمیت اساسی دارد. به نظر لاکان، ساختارهای ناخودآگاه هویت ما را تشکیل می‌دهند. کشف زبان از طریق زبان، عصاره و هسته اصلی روان‌درمانی است. این یکی از امّهات ادراک خصلت نظریه‌های فمینیستی فرانسوی محسوب می‌شود.

با وجود این، پساساختارگرایی فوکو و ساخت‌شکنی دریدا، تقابل‌های دوگانهٔ اساسی را که ساختارگرایان به آن پی برده بودند به چالش طلبیدند. فوکو ساختار را می‌شکست تا «قدرت» بنیادی دانش و زبان ما را نشان دهد. تمام فرضیات فکری ظاهری اندیشه غربی از امتیاز دانش خود محروم شده‌اند، و این شامل مفاهیم عقلانیت و نفوذ و کمک انسانی است. فوکو در این‌جا از مفهوم *تبارشناسی* نیچه استفاده می‌کند تا این تقابل‌ها را از میان بردارد. تبارشناسی انگیزه‌ها، فشارها و قدرت زیربنای عقلانیت مفروض ما را بازنمایی می‌کند. تمام علوم و رشته‌ها (آنچه فوکو «صُور استدلالی» ما می‌نامد) برای منعقد کردن مجموعهٔ عناصر پیش پنداشته و غیرعقلانی ما که یک نظام حقیقت را تشکیل می‌دهند نشان داده شده‌اند.

اندیشهٔ ساخت شکنی دریدا، چنان که از نام کتابش *حواشی فلسفه*[1] بر می‌آید، به شیوه‌ای کم‌تر سیاسی کار می‌کند. او نگران «نشان دادن» قدرت زیربنای دانش یا صُور استدلالی نیست. او بیش‌تر می‌کوشد تا با قرائتی نزدیک‌تر و حساس‌تر به بررسی

1. Derrida, *Margins of Philosophy*.

قراردادهای اساسی و غالباً ناخودآگاهِ اعتقادات و تعارض‌های درون متون بپردازد تا دلخواهی بودن یا ابهام آن‌ها را به نمایش گذارد. به نظر دریدا، استعاره‌های تصادفی و غیرعمدی، پانوشت‌ها یا حاشیه‌های متن هستند که برای این فرضیات بنیادی آشکار کننده‌اند. چنان که نویسنده‌ای می‌گوید:

> ساخت‌شکنی در ساده‌ترین حالت خود مبتنی است بر چنان قرائت نزدیکی از متن که تمایزات مفهومی، که متن بر آن‌ها متکی است، برای ناکامی درکاربرد ناسازگار و متضاد این مفاهیم در درون متن به عنوان یک کل نشان داده شوند. بدین قرار دیده می‌شود که متن با معیارهای خود فرو می‌شکند.(۳۹)

به نظر دریدا، استقرار و تعیین معنا فوق‌العاده دشوار می‌شود. هرگز در هیچ متنی معرفی معنا آسان نیست. معنا معوق می‌ماند و دریافتن آن دشوار است و به نحوی پایان‌ناپذیر در تارهای درهم پیچیده زبان و تجربه بازی می‌کند. هیچ معنای نابی که چیزی عینی را در جهان مشخص سازد وجود ندارد. بیرون از «نشانه» نیز چیزی وجود ندارد و معنایی قطعی برای نشانه در دست نیست. این همان جوهر *تمایز* واژه‌سازی دریداست. معنای یک نشانه در سراسر مجموعهٔ کلیِ نشانه‌ها پراکنده است. بدین قرار، معنای نهایی همیشه دریغ می‌شود و ساخت‌شکنی معرّف عملیات دریغ‌سازی دائمی است. ما میان بدیل‌ها معلق باقی می‌مانیم. کوشش برای تثبیت معنای معین، که دریدا آن را «سخن مداری» می‌نامد، محکوم به شکست است.

دریافت و فهم پُست‌مدرنیسم نیز فوق‌العاده دشوار است. این مکتب معرّف چیزهای بسیار متمایزی است. نفوذ اوّلیه آن در حیطه‌هایی نظیر معماری و هنرهای زیبا بود. در جهان هنر معمولاً بر اختلاط سبک‌های سنّتی و ستایش و تجلیل و بازی با تفاوت‌های آن‌ها دلالت دارد. از این لحاظ برخی آن را واکنشی در برابر سبک محدود مدرنیته می‌دانند (گرچه برخی دیگر آن را توسعه مدرنیسم دانسته‌اند). در مجموع اصطلاح‌شناسی پُست‌مدرن، توضیح و تبیین ادبیات و نظریهٔ اجتماعی و سیاسی دشوارتر است. مثلاً آیا *اولیس*[1] اثر جیمز جویس، سرزمین هرز [*ناکجا آباد*][2] ت.س. الیوت یا *کانتوس*[3] ازرا پاوند مدرنیست هستند یا پُست‌مدرنیست؟ آن‌ها را حد

1. James Joyce, *Ulysses*.
2. T.S. Eliot, *The Waste land*.
3. Ezra Pound, *Cantos*.

اعلای دستاورد مدرنیسم دانسته‌اند گرچه حاوی سبک‌های متعدد سنّتی و «معانی بیان» در خصوصیات پست‌مدرن نیز هستند.

در نظریهٔ اجتماعی و سیاسی، پُست‌مدرنیسم معرّف کاریکاتوری از پساساختارگرایی و ساخت‌شکنی است. بودریلارد و لیوتارد بیش‌تر پساساختارگرا توصیف شده‌اند تا دریدا و فوکو. پُست‌مدرنیست‌ها به طور کلی می‌گویند که مرجعیت‌های مرجحی وجود ندارد و خود پُست‌مدرنیسم سبکی جدید نیست. مثلاً لیوتارد وضع پُست‌مدرن را چنین توصیف می‌کند: «ناباوری به فراروایت»(۴۰) تمام آنچه ما در اختیار داریم گفتمان‌های متعدد تخیلی است که از لحاظ اجتماعی ساخته شده‌اند. نظریه‌پردازان پُست‌مدرن در میان این عناصر تخیلی به بازی و تمسخر می‌پردازند و از ترکیب یا شکل دادن به آن‌ها امتناع می‌ورزند. بنابراین، آن‌ها با هرگونه پیوند دادن و تمامیت بخشیدن به گفتمان و از بین بردن تمایزها مخالفند. آن‌ها به حقیقت، عقلانیت، دانش یا هرگونه جستجویی برای یک شناخت شناسی منسجم اعتقاد ندارند. خود انسان تبدیل به یک رشته نشانه‌های سطحی بدون عمق می‌شود. تضاد، تمایز و عدم انسجام مورد استقبال قرار می‌گیرند. بنابراین، وظیفهٔ پُست‌مدرن ایجاد نابسامانی و بی‌اعتبار کردن کلیه کوشش‌ها جهت ایجاد یقین، بستن و ترکیب یا (به قول دریدا) «سخن‌مداری» است. هیچ گزارش عینی از واقعیت و هیچ یقینی وجود ندارد بلکه همه بی‌یقینی است.

فمینیست‌های فرانسوی بعضی از این عناصر را پذیرفته‌اند و ساختارگرایی روانکاوانه لاکان را با چشم پساساختارگرایی می‌نگرند. آن‌ها می‌گویند که هیچ چیز خارج از زبان وجود ندارد. چنان که سیشو می‌گوید «هر چیز کلمه است، هر چیز فقط کلمه است... ما باید فرهنگ را با کلمه، چنان که آن فرهنگ ما را در کلمات و در زبان خود مقید می‌سازد، به چنگ آوریم و دریابیم.»(۴۱) جهان یک متن یا رشته‌هایی از متون است که حاوی نظام‌های نمادین مبتنی بر تقابل‌های دوتایی عین و ذهن، عقل و احساس، حقیقت و دروغ هستند. فمینیست‌های فرانسوی با استفاده و تغییر پساساختارگرایی فوکو می‌کوشند نشان دهند که قدرت *مردانه* شالودهٔ این تقابل‌ها در زبان را تشکیل می‌دهد. چنان که ماری هاوکس وُرث متذکر می‌شود:

> ویژگی کانون درک زبان فردی و منشأ تمام فرهنگ و زندگی اجتماعی، یک بُعدی بودن آن در تطابق با «همجنس‌گرایی» است... از آن‌جا که این زبان است که به جنسیت در پیرامون واژگان مردانه و درون نظام‌های آگاهی ساختار می‌بخشد، مسائل مشکل آفرین زبان و مشکل آفرین جنسیت تبدیل به مسائل هم مرزی برای زنان می‌شود.(۴۲)

در پی توصیف دریدا از بستار به عنوان «سخن‌مداری»، لوس ایریگاری عقیده دارد که این بستار شالوده‌ای مردانه در زبان یک امر «قضیب مداری»[1] است که معرّف شکلی از مردسالاری عمیق زبان‌شناختی است. این صورتی از ستم است که قبلاً متوجه آن نشده بودند. آنچه ما فکر می‌کنیم که به عنوان حقیقت درک می‌کنیم، در واقع سامان نمادینی است که توسط مردان ساخته شده است.

چیزهای متعددی وجود دارند که می‌توان در این‌جا عملی کرد. نخست، ایریگاری طرفدار فروپاشی یا ساخت‌شکنی این گفتمان مردانه است جهت مقاومت در برابر تمام تلاش‌های مردانه در نظام بخشیدن و در نتیجه با سبکی ساخت‌شکن، متمرکز گشتن بر استعاره‌ها، حاشیه‌ها و رمزهای گفتمان مردانه.(۴۳) فمینیست‌های فرانسوی، مانند روان درمانی زبان‌شناسانه لاکان، زبان را عرصه‌ای برای نوسازی درمانی می‌دانند. در چنین زمینه‌ای، راهبرد دومی پیشنهاد شده که عبارت است از ساختن یک زبان و نوشتار زنانه. زنان باید خودشان بنویسند و سخن بگویند. از این رو ایریگاری از اصطلاح Le Parler femme (گفتار زنانه) و سیشو از اصطلاح ecriture feminine (نوشتار زنانه) استفاده می‌کنند. این کار به آن‌ها امکان می‌دهد که خصلت یگانه یا «قالب جنسی» خود را ابراز کنند. همین سبب می‌شود که آن‌ها از زبان‌شناسی قضیب‌مدارانه مردسالارانه رها شوند.

ایده‌های فوق کاملاً با پُست‌مدرنیسم مطابقت ندارند، گرچه بسیار تداخل و توارد دارند. بسیاری از کسانی که خود را فمینیست‌های پُست‌مدرن می‌دانند در واقع پیروان نظریه‌پردازان فرانسوی هستند. پُست‌مدرنیست تمام عیار در مقابل هر بستاری مقاومت می‌کند. با امکان دادن به خروج اجنه ساخت‌شکن از بطری، هر گفتمانی، و نه فقط گفتمان مردانه، دچار پریشانی می‌شود. یعنی سامان عقل کاملاً درهم خواهد ریخت و هرگونه یقین یا امتیاز، از جمله نوشتار *زنانه*، در بازی تخیلی زبان گم خواهد شد. کسانی که، نظیر جین فلاکس یا کریستین سیلوستر، خود را فمینیست‌های پُست‌مدرن می‌پندارند، بیش‌تر ایجادکنندهٔ مسئله هستند تا حل‌کنندهٔ آن. البته خود فمینیسم در این زمینه تبدیل به یقین مشکوک دیگری می‌شود که نیاز به از هم پاشیدگی دارد. از

---

1. Phollocentric

این‌روست که توریل موا می‌پرسد: «آیا فمینیسم پُست‌مدرن فقط ورطهٔ جدیدی از تضادها نیست که فمینیست‌ها درون آن غرق می‌شوند؟»[۴۴]

تعجب‌آور نیست که فمینیست‌های فرانسوی (که یک چشم بر ساخت‌شکنی دارند) از لحاظ عنوان «فمینیست» مشکوک می‌نمایند. مسائل عظیمی با فمینیسم فرانسوی وجود دارد (که بعداً از دیدگاه‌های بسیاری فمینیست‌ها به آن‌ها خواهیم پرداخت)، برای آن‌که یک بار دیگر توجه را به تمایز زنانه و اساسی کردن پدیدهٔ زنانگی جلب کرده‌اند. در بارهٔ زبان به بهای نگرانی‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، نخبه‌گرایی فکری عمیقی نیز وجود دارد و در بارهٔ این مسائل به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند. مفهوم پست‌مدرنیستی فمینیسم کامل کماکان در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. مشکل است که از آن به عنوان شاخص یا نشانگر استفاده شود. حتی بعضی منتقدان آن را نیهیلیسم سطحی و افیون روشنفکران دانسته‌اند. علاوه بر این، رابطهٔ پساساختارگرایی و ساخت شکنی با پست‌مدرنیسم موضوع مباحثات و مناقشات شدیدی بوده است. برخی نظریه‌پردازان همهٔ آن‌ها را پُست‌مدرن می‌انگارند، بعضی دیگر، با توجیهی موجه، پساساختارگرایی، ساخت‌شکنی و پُست‌مدرنیسم را از هم جدا می‌سازند و تلاش‌هایی متفاوت می‌دانند. این نکته و نکته‌های دیگر، دریافت مفهوم فمینیسم پُست‌مدرن را دشوار ساخته است.

سرانجام این‌که، بحث‌های تازه‌ای در فمینیسم حول محور فکر مادری و مراقبت از کودک متمرکز شده است. آثار روانکاوانه نانسی کودورو و سپس کارول گیلیگان در اوایل دههٔ ۱۹۸۰ در بارهٔ وجود صفات متمایز افراد مؤنث این فرض را پیش آورد که چون زنان در جامعه‌ای بر اساس جنسیت پرورش یافته‌اند (که زنان وظیفهٔ مراقبت از کودکان را عهده دارند) در نتیجه دارای دیدگاه اخلاقی متمایزی در بارهٔ جهان هستند. به ویژه به نظر گیلیگان، زنان رهیافتی «مراقبت گرانه و پرستارگرایانه» دارند: آن‌ها دگرخواه‌تر، نوع دوست‌تر، پرورش‌گراتر و ایثارگرتر هستند. گیلیگان این موضع را با «اخلاق مراقبت‌گرانه» پیوند می‌دهد که با «اخلاق عدالت‌خواهانه» مردانه تلاقی می‌کند.[۴۵] بنابراین، اخلاق برای زنان بیش‌تر به مراقبت از کودکان و شرکت در مسئولیت‌ها و ارتباطات مربوط می‌شود تا به دنبال حق و بهترین اصل رفتن، پیروی از قواعد و توجه به حقوق و عدالت که از خصوصیات علم‌الاخلاق عدالت خواهانه هستند. نویسندگان دیگر، نظیر سارا رودیک و ی. ب. اشتاین نیز معتقدند که زنان در درجهٔ اول درگیر پرورش و حفظ زندگی کودکان هستند؛ با وجود این، بر خلاف گیلیگان، فکر می‌کنند که چنین

ایده‌ای می‌تواند تأثیر عظیمی بر تجدید ساختار زندگی عمومی داشته باشد. رودیک و به ویژه اشتاین تصور می‌کنند که «مادران متفکری که مسئولیت کودکان و خانواده‌ها التزام اصلی آن‌ها را تشکیل می‌دهد می‌توانند ارزش‌های عمومی را از بنیان اصلاح کنند، و حتی می‌توانند «حکومتی اخلاقی» پدید آورند که وقف سیاست ترحم و دلسوزی باشد.»(۴۶) آن‌ها معتقدند این امر به طور کلی تأثیر فراوانی بر اندیشهٔ سیاسی دارد.

این مباحثهٔ ویژه باعث ایجاد دو تحول شد. اولاً استدلال «فکر مادرانه» به شدت مورد اعتراض دیدگاه «فمینیست شهروندی» قرار گرفت. کتاب ماری دی یتس احتمالاً سیستماتیک‌ترین اثر در این زمینه است. او موضع سنّتی‌تر و عملاً موضع فمینیستی لیبرال را می‌پذیرد و استدلال می‌کند که زنان و مردان به عنوان شهروند «می‌توانند به همکاری با یکدیگر بپردازند... و به عنوان افرادی مساوی به قضاوت در بارهٔ اموری بپردازند که اهمیت مشترک دارند. در مورد موضوعاتی که نگرانی مشترک آن‌ها را برانگیخته است مشورت کنند و به طور هماهنگ به همکاری با یکدیگر اقدام نمایند.»(۴۷) دی یتس اندیشهٔ فمینیستی لیبرالی اجتماعی را مجدداً تقویت می‌کند و به‌منظور تساوی مطرح می‌سازد و در نتیجه ارتباط متفاوت زن و مرد را انکار می‌کند. دومین پیشرفت موضع فکر مادرانه است که توسط اشتاین و رودیک اتخاذ شد (گرچه نه لزوماً از سوی گیلیگان) که گهگاه امروزه آن را «فمینیسم محافظه‌کار طرفدار خانواده» می‌نامند.(۴۸) سایر گروه‌های نهضت فمینیستی از گروه اخیر چندان استقبال نکرده‌اند، و آن را حرکتی به عقب و به سوی کلیشه‌های قدیمی در بارهٔ تمایز زنان از لحاظ نقش‌های جنسیتی می‌دانند.(۴۹)

با توجه به گوناگونی و کثرت اندیشهٔ فمینیستی، شناخت کامل انگیزه‌های جنبش فمینیستی دشوار است. با وجود این، تشخیص برخی مضامین رسمی گسترده که هستهٔ مشترک بیش‌تر اندیشه‌های فمینیستی را تشکیل می‌دهد امکان دارد. اما پاسخ به این مضامین نیز خود کاملاً متنوع است. مضامینی که در بقیهٔ این فصل در بارهٔ آن‌ها بحث خواهد شد عبارتند از: جنس و جنسیت، ماهیت ستم و تابعیت، موضوع برابری و تمایز، و شخصی به عنوان سیاسی.

جنس و جنسیت

این بخش به سنّتی‌ترین موضوع طبیعت بشر می‌پردازد. در مورد فمینیسم، طبیعت بشر با

یکی از موضوعات اساسی بحث ایدئولوژیکی ارتباط دارد و بنابراین، باید به شیوه‌ای غیرمستقیم به آن نزدیک شد. گاه گفته شده است که فمینیسم «مستلزم هیچ دیدگاه خاصی نسبت به طبیعت انسان نیست.»[۵۰] به رغم این نکته، برخی نویسندگان فمینیست گزارش‌هایی در بارهٔ طبیعت انسان ارائه داده‌اند که با سایر ایدئولوژی‌ها مانند لیبرالیسم تداخل دارد. دیگران بیش‌تر نگران مسئلهٔ رابطهٔ مناسبات جنسی و جنسیت با سرشت انسان هستند. در این زمینه، موضوع سرشت انسان غایب نیست اما کمی پیچیده‌تر است و تأکید بر آن دشوارتر می‌شود.

مسئلهٔ امور جنسی و جنسیت مشابه مباحثات در بارهٔ طبیعت و تربیت است. موضوع اصلی در این‌جا آن است که آیا طبیعت زنان از لحاظ بیولوژیکی معین شده یا به طور اجتماعی شکل گرفته است. پاسخ معمول به این پرسش آن است که جنسیت به طور اجتماعی و مصنوعی ساخته شده است حال آنکه امر جنسی امری بیولوژیکی است. نقش‌های معینی برای زنان مقرر شده چنان که گویی این نقش‌ها به طور طبیعی و بیولوژیکی متعلق به آن‌ها بوده است. اما در واقع هیچ یک از این نقش‌ها طبیعی نبوده‌اند. روان‌شناسی زنان را مردان تعیین کرده‌اند. بنابراین، وظیفهٔ فمینیسم آگاه کردن زنان از این واقعیت است.

این استدلال خاص را می‌توان به صورتی متفاوت در نزد فمینیست‌های لیبرال مانند ماری وُلستون کرافت پیدا کرد. یکی از اولین ادعاهای او این بود که زنان را نباید به صورت موجودات جنسی نگریست بلکه بیش‌تر باید آن‌ها را موجوداتی انسانی دانست. در این‌جا اصطلاح‌شناسی واژه‌های جنسی و جنسیت کمی متفاوت است، اما برای برخی مقایسه‌ها ارتباط کافی دارد. وُلستون کرافت مفهوم «جنس» را عملاً معادل با جنسیت به کار می‌برد، گرچه این را نیز گفته بود که حتی جنبهٔ بیولوژیکی زنان به راستی نکتهٔ مهم برای تمایز نیست. او گفته است: «نخستین هدف ستودنی کسب منشی به عنوان موجودی انسانی، صرفنظر از تمایز جنسی است.»[۵۱] نکتهٔ مهم آن بود که شاخص و نشانهٔ تمایز انسان‌ها از یکدیگر، بر خلاف «آفرینش جانوری»، خرد انسانی ایشان است. در این‌جا جنسیت چندان اهمیتی نداشت. عقل به مثابه «نیروی سادهٔ بهبود و بهزیستی؛ یا به عبارت دقیق‌تر، قدرت تشخیص حقیقت بود»[۵۲] چنان که وُلستون کرافت می‌گفت: «تکامل طبیعت و استعداد ما برای خوشبختی باید با درجهٔ عقل ما سنجیده شود.»[۵۳] بنابراین، نخستین وظیفهٔ زن خردورزی بود. در واقع تکامل عقل بر

هر وظیفه‌ای تقدم داشت، چون «چگونه زن می‌تواند انتظار داشته باشد که در کارها مشارکت داده شود مگر آن‌که بداند چرا باید پاکدامن باشد؟»(۵۴) در واقع هدف بیش‌تر استدلالات ولستون کرافت، ژان ژاک روسو بود. او بارها در کتاب خود به روسو اشاره می‌کند. روسو در آثار خود نظیر کتاب *امیل*[1] بر طبیعت جنسی زنان تأکید کرده است. او در بارهٔ تبعیت، وابستگی و شهوت‌انگیزی زنان برای مردان شرح و بسط داده است. افزون بر این، روسو با تساوی مدنی زنان از لحاظ نظم طبیعی خانواده مخالفت کرده و بر تمایز جنسی تأکید کرده بود. زنان بنا به سرشت خود در انظار عمومی به نحوی نامناسب ظاهر می‌شوند. به نظر ولستون کرافت این ایدهٔ روسو در بارهٔ تمایز جنسی ابداعی مخرب و خطرناک بود.

ولستون کرافت همچنین بر اساس وجود یک خدای خردمند برای حمایت از عقاید خویش در مورد طبیعت انسان به استدلال می‌پردازد. خلاصه آن‌که او می‌گوید یک خدای خردمند قاعدتاً نباید نیمی از نژاد بشر را بی‌عقل خلق کرده باشد. ریچارد پرایس، مربی دینی او، گفته بود که تمام انسان‌ها در برابر خداوند برابر و مسئولند. بنابراین، چگونه می‌توان زنان را کنار گذاشت؟ بنابه گفتهٔ ولستون کرافت: «چرا باید چشمه پربرکت حیات فقط برای تلخ کام کردن زندگی به ما هوس‌ها و سوداها و قدرت فکر کردن ببخشد و مفاهیم گمراه کننده‌ای از منزلت را به ما الهام دهد؟.»(۵۵)

این استدلال، غیر از مضمون خداشناسانهٔ آن، در متون متفاوت جان استوارت میل بازتاب یافته است. طبیعت جنسی زنان نیز ترفندی اجتماعی است. میل می‌گوید: «من منکر آن هستم که هر کس طبیعت دو جنس را بداند یا بتواند بداند... آنچه اکنون طبیعت زن نامیده می‌شود کاملاً تصنعی و محصول ستم اجباری است.»(۵۶) به نظر میل، ما کاملاً نسبت به شرایطی که منش انسانی در آن شکل می‌گیرد جاهل هستیم؛ در واقع اکثر مردان نسبت به زنان کاملاً نادانند.(۵۷) میل می‌گوید، نمی‌توان گفت که زنان بندگی خود را به عنوان امری طبیعی می‌پذیرند. آن‌ها برای کسب حق رأی دادن، برخورداری از آموزش و پرورش و غیره مبارزه و فعالیت می‌کنند. غالباً این عادات نامعقول مردان است که زنان را در چنین اسارتی نگه داشته است. اگر زنان بتوانند رشد و پیشرفت کنند، دیگر هیچ زمینه‌ای برای فروتر پنداشتن آن‌ها وجود نخواهد داشت. به نظر میل، بدین قرار

1. Rousseu, *Emile*.

آزادی زنان فقط به گذشت زمان بستگی دارد. همان طور که بردگان، رعایا و سیاهان آزاد شده‌اند زنان نیز آزاد خواهند شد. به گفتهٔ او «بدین ترتیب تبعیت و تقید اجتماعی زنان واقعیتی است جدا از نهادهای اجتماعی جدید.»(۵۸)

بر اساس نوشته‌های اولیهٔ مارکسیستی طبایع زنان و مردان تحت تأثیر اوضاع تاریخی و اقتصادی شکل می‌گیرد، گرچه اوضاع و احوال خاصی می‌تواند نقش‌های متمایزی را به دو جنس تحمیل کند. چنان که مارکس و انگلس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی*[۱] گفته‌اند: «نخستین تقسیم کار میان مردان و زنان برای پرورش کودک انجام گرفته است.»(۵۹) انگلس در نوشته‌های بعدی خود این عقیده را گسترش داد. به نظر او ریشهٔ زنان و خانواده در شرایط اقتصادی زندگی است. ازدواج اکثر زنان را در موضع بردگان خانگی نگه داشته است. مرد در بیرون از خانه کار می‌کند و دستمزد می‌گیرد و همسرش در خانه به کار می‌پردازد. به نوشتهٔ انگلس: «در خانواده، مرد بورژوا و زن او معرّف پرولتاریاست.»(۶۰)

دشواری سخن گفتن در بارهٔ طبیعت انسان از دیدگاه مارکسیسم، تغییرپذیری آن است. تبیین صفات کلی و تغییرناپذیر سرشت انسان در استدلال مارکسیستی دشوار است. از دید مارکسیسم سرشت انسان‌ها تثبیت شده نیست بلکه با اوضاع و احوال تاریخی تغییر می‌کند. از این رو فمینیست مارکسیستی شالودهٔ نظری استواری برای این ادعا می‌یابد که بیش‌تر طبیعت جنسی / جنسیتی زنان فرآورده شرایط تاریخی و اقتصادی خاص زندگی است. این امر به این ادعا اعتبار می‌بخشد که ترفندی در کار بوده است. در تحلیل نهایی باید به این نتیجه رسید که تمایزهای مهمی میان مردان و زنان وجود ندارد. تقریباً هر دو جنس هر نقشی را می‌توانند ایفا کنند.

به رغم نتیجه‌گیری نظری فوق، بسیاری از نویسندگان اولیهٔ مذکر مارکسیست ظاهراً نقش بیش‌تر زنان در کارهای خانگی را پذیرفته‌اند. فمینیست‌های سوسیالیست در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ از این گرایش انتقاد کردند. در نتیجه، آن‌ها تحلیل خود را در مورد تقسیم کار به عرصهٔ خانواده کشانده‌اند. آن‌ها بعضی جنبه‌های تحلیل رادیکالی را پذیرفته‌اند، یعنی این‌که افزون بر شرایط تاریخی و اقتصادی جنبه‌های بیولوژیکی و روانی نیز در بهره‌کشی از زنان وجود دارد. چنان که نویسنده‌ای استدلال کرده است، مارکسیسم سنّتی به نظری

1. Marx and Engels, *The German Ideology*.

بینابینی رسیده است که در آن «تمایزهای غیراختصاصی بیولوژیکی میان مردان و زنان بدان معناست که هرگز نمی‌توان تقسیم جنسی کار را به طور کامل از بین برد.»(۶۱)

آیندهٔ طبیعت انسان در فمینیسم سوسیالیستی جدیدتر کمابیش تهی از تمایزهای جنسی و جنسیتی است. این در واقع مضمون منطقی استدلال اصلی مارکسیستی است. بنابراین، ایده‌آل بسیاری از فمینیست‌های سوسیالیست جدید این است که «زن (و مرد) دیگر به عنوان موجوداتی تلقی نشوند که از نظر اجتماعی شکل گرفته و ساخته شده‌اند.»(۶۲) اگر تکنولوژی تا جایی پیش برود که زنان بتوانند از حاملگی و بچه زاییدن آسوده خاطر شوند، این فرآیند پیش خواهد رفت.

بسیاری از عناصر گوناگون رادیکالیسم که از استدلال جنسی / جنسیتی قاطعانه و به شدت استفاده می‌کنند، مورد انتقاد عمیق هم مارکسیست‌های سوسیالیست و هم لیبرال‌ها قرار گرفته‌اند. چنان که نویسنده‌ای رادیکال به نام کاترین مکینون گفته است:

> رادیکالیسم بر مارکسیسم استوار است همان‌گونه که مارکسیسم بر اقتصاد سیاسی کلاسیک استوار است: چه نتیجه‌گیری نهایی آن و چه انتقاد از آن. در مقایسه با مارکسیسم، جایگاه اندیشه و اشیاء در روش و در واقعیت وارونه شده‌اند و این بر مسئله عین و ذهن و نظریه و کردار رسوخ کرده است. فمینیسم، در حرکتی دوگانه، مارکسیسم را وارونه می‌کند و آن را بر سرش قرار می‌دهد.(۶۳)

سوسیالیسم مارکسیستی در تفسیر خویش همیشه بر نوعی روش متکی است که مکینون آن را ماتریالیسم دیالکتیک تشخیص می‌دهد. فمینیسم اصیل (که منظور مکینون در این‌جا فمینیسم رادیکال است) به تناوب، روش‌های بسیار متمایزی از لحاظ ایجاد آگاهی داشته است که این خانم آن را «نقد جمعی بازسازی شدهٔ معنای تجربهٔ اجتماعی زن» توصیف می‌کند.(۶۴) بنابراین، می‌گوید که این دو روش اساساً آشتی‌ناپذیر و ناسازگار هستند.

استواری اندکی در مورد مسئلهٔ طبیعت انسان و موضوع جنس / جنسیت وجود دارد تا باعث اطمینان بیش‌تر به تحلیل رادیکالی شود. اولین اظهارات در این زمینه در نوشته‌های سیمون دوبووار مطرح شده است.(۶۵) او بسیاری از گزارش‌های بیولوژیکی و ماتریالیستی تاریخی را قبول ندارد. به نظر بووار، زنان اساساً طبیعت یکسانی با مردان دارند، اما یک واقعیت مهم، یعنی جسم آن‌ها، مانع ایشان شده و آن‌ها را به بردگی کشانده است. جسم تعیین کنندهٔ ماهیت حقیقی زنان نیست، بلکه بیش‌تر توضیح دهندهٔ

تاریخ آن‌هاست. بووار به رغم این‌که علاقه فکری چندانی به جنبش فمینیستی ندارد، آیندهٔ زنان را بسیار خوش‌بینانه می‌نگرد. با افزون شدن امکانات سقط جنین، کنترل مؤثر زاد و ولد و افزایش تک همسری، زنان به تدریج کنترل جسم خود را به دست خواهند آورد و به طرح‌های فرهنگی مردان ملحق خواهند شد. مادری حاکمیت خود را بر سرنوشت زنان از دست خواهد داد. چنان که بووار می‌نویسد: «این واقعیت که همهٔ ما موجودات انسانی هستیم بی‌نهایت مهم‌تر از همهٔ ویژگی‌هایی است که موجودات انسانی را از یکدیگر متمایز می‌سازد.»(۶۶) بعضی از رادیکال‌های متأخر تحلیل بووار را فاقد آگاهی نسبت به عمق مردسالاری و ماهیت ستمی می‌دانند که بر زنان وارد می‌شود.

موضع بووار، که تشابهی با بعضی از استدلال‌های لیبرالی آغازین دارد (گرچه از لحاظ چارچوب فلسفی کاملاً متمایز است که ناشی از التزام او به فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی سارتر است) بهتر است با یکی از رادیکال‌های اولیه یعنی خانم شولامیت فایرستون مقایسه شود. فایرستون در کتاب *دیالکتیک جنسیت*[1] نظیر بووار استدلال می‌کند که مردان و زنان به راستی با هم بسیار تفاوت دارند. بنابه نظر فایرستون، مانند بووار اما با بیانی همراه با اصطلاحاتی قوی‌تر، این بیولوژی زنان است که «طبقهٔ جنسی» آن‌ها را تعیین می‌کند (فایرستون اصطلاح جدید «طبقه جنسی» را با الهام از تحلیل مارکسیستی به کار برده است).(۶۷) طبقهٔ جنسی در خانواده ریشه دارد که زنان و کودکان در ید قدرت مردان هستند. تمایزهای مربوط به تولید مثل از لحاظ بیولوژیکی به تقسیم کار جنسی می‌انجامد. فایرستون تکنولوژی‌های جدید را موجب آزادی زنان می‌داند. این فن‌آوری‌ها بسیار گسترده‌تر از آنند که بووار پیش‌بینی کرده بود. تلقیح مصنوعی، بچه‌های آزمایشگاهی، و سیبرنتیک خانگی، زنان (و کودکان) را از قیود بیولوژیکی رها خواهد ساخت. فایرستون می‌گوید با پیشرفت علم پزشکی امکان این‌که جنین در زهدان‌های کاشته شده مردان حمل شود و امکان احتمالی شیردهی آن‌ها فراهم خواهد شد؛ بنابراین، در آینده‌ای نزدیک که دو جنسیتی هم برای مردان و زنان یکسان خواهد بود جنس و جنسیت مفهوم امروز خود را از دست خواهد داد.(۶۸)

نگرش‌ها و نظریه‌های دیگری در درون رادیکالیسم جای این مراحل آغازین را گرفتند. یک هدف دو جنسیتی ممکن بود ایده با ارزشی برای فعالیت و مبارزه باشد. اما

---

1. Firestone, *The Dialectic of Sex*.

جنسیت منبع مسائل بسیاری است که باید مورد توجه قرار گیرند به ویژه مسئلهٔ استثمار پدرسالارانه و مردسالارانه. افزون بر این، جنبه‌هایی از طبیعت مذکر وجود دارد که برای رادیکال‌ها نفرت‌انگیز است. مثلاً تمایل افراطی به آمیزش جنسی، خشونت و آمادگی برای تجاوز جنسی. در واقع بعضی رادیکال‌ها تجاوز جنسی را جنبهٔ تعریف کننده و تعیین کنندهٔ مذکر بودن و مردسالاری می‌دانند.(۶۹) چنان که روبین مورگان می‌گوید «تجاوز به فردیت زن *استعاره‌ای* است برای این‌که مردان، به زور خود را به جای تمام ملت بدانند.(۷۰) استدلال شده است که زنان نباید در آرزوی اختلاط با این جنبه‌های مردانه در آینده‌ای دو جنسیتی باشند.

بدین ترتیب، فمنیست‌های رادیکال رفته رفته از دو جنسیتی به سوی انتقاد از «طبیعت مردانه» و شیوه‌ای که مردان می‌کوشند جنس مؤنث را تعریف کنند کشانده شدند. این انتقاد هم جنبه منفی داشت و هم جنبه مثبت. جنبهٔ منفی حاوی انتقاد به طبیعت مذکر و مردانه به عنوان منبع بیش‌ترین مشکلات اجتماعی، سیاسی و بین‌المللی است. به نظر آندرا دورکین مذکر بودن *فی‌نفسه* معرّف مرگ، خشونت و ویرانگری است.(۷۱) در این قرائت، زنان همیشه قربانی‌اند. اطلاعات تبلیغاتی گسترده در بارهٔ تجاوز جنسی، ماهیت و آثار هرزه نگاری، و سوءاستفاده از زنان در زناشویی، بر نمای این نکته افزوده است، گرچه باز اخیراً از این‌گونه نگرش به خاطر «بنیادی کردن» طبیعت زنان انتقاد شده است.(۷۲) در جنبهٔ مثبت، طبیعت و صفات زنانه از لحاظ اخلاقی و معنوی برتر انگاشته شده است و در نتیجه به «تحلیل زن‌مداری» می‌انجامد.

تحلیل زن‌مداری ممکن است صور متمایزی داشته باشد. برخی نویسندگان به جنبه‌هایی از خصوصیات جنس مؤنث اشاره می‌کنند که قبلاً جزو محرمات یا موانع زندگی زنان محسوب می‌شد، نظیر عادت ماهانه زنان، احساس مادری و تفکر مادرانه. اخیراً «تفکر مادرانه» در نوشته‌های الشتاین، سارا رودیک و کارول گیلیگان جنبه والایی یافته است، گرچه نظریه‌پرداز آخر بر تأثیر تفکر مادرانه بر حیطهٔ عمومی تأکید نکرده است. دیدگاه‌های رودیک و الشتاین متهم شده‌اند که نگرش طرفدار خانواده محافظه‌کار را تعالی بخشیده‌اند که زنان را به قهقرا و به درون خانه باز می‌گرداند. در مباحثهٔ اخیر، استدلال در بارهٔ تفکر مادرانه، در حکم شیوهٔ انتقادی به نحوهٔ تفکر مردانه، تا حدّی گزندگی خود را از دست داده است. به ایدهٔ زنان اهمیتی حیاتی داده شده، اما آن را مستقیماً جانشین تفکر مردانه ندانسته‌اند. گرچه الشتاین ادعا می‌کند که این صفات

پرورشی زنان همان طور که در خانواده تجلی می‌کند باید در عرصه عمومی نیز تجلی یابد.

نویسندگان دیگر از این نگرش به عنوان ابزار و شعار فرهنگی رادیکالی سود جسته‌اند؛ چنان که جین آلپرت می‌نویسد:

> فرهنگ زنانه مبتنی بر بهترین و قوی‌ترین صفاتی است که در زنان وجود دارد، و به محض آنکه شروع می‌کنیم خود را در مقام زن تعریف کنیم، صفات مطرح شده صفاتی هستند که یک مادر در بهترین نوع روابط پرورشی با یک کودک بروز می‌دهد: همدلی، احساس باطنی و شهودی، احساس حمایت از دیگران، و استعداد پاسخ عاطفی و عقلانی.(۷۳)

مری دیلی، به این فمینیسم رادیکال فرهنگی تأکید می‌کند که زنان و فرهنگ آن‌ها هم متمایز با مردان و هم از لحاظ فرهنگی برتر از آن‌هاست. این تمایز در کل سبک زندگی و اندیشهٔ زنان تجلی می‌کند. فمینیست‌های پُست‌مدرنیست و پساساختارگرا می‌خواهند با تقابل تخیلی واژه‌های زبان‌شناختی مثل مذکر و مؤنث مخالفت کنند. صفاتی که ما به آن‌ها نسبت می‌دهیم ممکن است در واقع از سوی هر دو جنس پذیرفته شوند. بدین قرار، کل بحث ممکن است تخیلی مربوط به معانی بیان باشد.

سایر رادیکال‌های جدید، غیر از پُست‌مدرنیست‌ها، با اطمینان می‌گویند که «تفکر فمینیستی» باید به صورتی جدید در شناخت شناسی برتر و علوم طبیعی گسترش داده شود. این جنبه از رادیکالیسم گاه به عنوان مکتب متمایزی به نام «فمینیسم رادیکال دیدگاهی» برگزیده و خوانده شده است.(۷۴) نظریهٔ دیدگاهی، نظیر پُست‌مدرنیسم یا پساساختارگرایی، به مفاهیم عینیت در علوم، عقلانیت و منطق در اندیشهٔ غربی حمله می‌کند. این صُور این پرسش را خلق می‌کند که آیا «کل فرایند گفتمان منطقی و عقلی و علمی را نباید ذاتاً چیزی مردانه دانست»(۷۵) گفته‌اند که اندیشهٔ مردانه به روش‌های معینی کار می‌کند: مثلاً جداسازی مفهومی ذهن و ماده، خود و دیگری، عقل و احساس. در نتیجه نویسندگانی مانند آدرین رایک، کاترین مکینون و اولین فاکس کلر گفته‌اند که هرگونه مفهوم عینیت و عقلانیت حاوی جدایی و فاصله‌ای است که با تمایل مردانه به خودمختاری مطابقت دارد.(۷۶) با این حال، برخلاف پُست‌مدرنیسم و پساساختارگرایی گاهی، نظریهٔ دیدگاهی نسبیت‌گرایی را نفی می‌کند و شناخت شناسی را به نام

شناخت شناسی زنانه عینی برتر معرفی می‌نماید. در واقع برخی استدلال می‌کنند که فرهنگ غرب درمانده است و به چنین شیوهٔ تفکر جدیدی نیاز دارد.[۷۷]

ماهیت ستم و تابعیت

تحلیل ستم تابع همان طرح استدلالی است که در بخش پیشین این فصل مطرح شد. دیدگاه فمینیستی لیبرال توجه خود را بر عدالت، مساوات و حقوق متمرکز می‌کند. به نظر ماری وُلستون کرافت سرچشمهٔ ستم روشن بود. او گفته است:

> زنان در همه جا... در وضع اسف‌انگیزی به سر می‌برند؛ چون حقیقت، برای حفظ بی‌گناهی و معصومیت خود، در پس آن‌ها مخفی شده است و آن‌ها چنان ساخته شده‌اند که منشی تصنعی در برابر استعدادهای خود و هرگونه قدرتی که کسب کرده‌اند داشته باشند. از آغاز کودکی به آن‌ها آموخته می‌شود که زیبایی یگانه سلاح و دبوس پادشاهی زن است، ذهن او در حول محور جسم او شکل می‌گیرد، و در درون قفس طلایی خود پیوسته پرسه می‌زند و زندان خود را می‌پرستد.[۷۸]

زنان از وسایل توسعه و پیشرفت عقل خود محروم شده‌اند. جنسیت و منش زنان حاصل آموزش و پرورش آنان بوده است. مردان از زنان انتظار داشته‌اند که بچه بزایند، خانه‌دار باشند و پاکدامنانه رفتار کنند ، اما این کارها را فقط هنگامی می‌توان انجام داد که عقل پرورش یافته باشد. ولستون کرافت شکایت دارد که مردان در این زمینه کاملاً احمقانه عمل کرده‌اند. آن‌ها خواسته‌اند که زنان موجودات شریف و نجیبی باشند، اما کوشیده‌اند تا آن‌ها را از حق پیشرفت و پرورش منطقی و عاقلانه محروم سازند. مردان استدلال می‌کنند که زنان بنا به سرشت خود استعداد بهره‌مندی از آموزش و پرورش را ندارند و می‌کوشند تا آن‌ها را از این موهبت محروم کنند. زنان تحصیل نکرده مانند سربازانی هستند که در ارتشی راکد در جهل کور نگه داشته شوند و فقط از آن‌ها اطاعت خواسته شود. چنین ذهنیتی فقط برای یک مستبد جاذبه وگیرایی دارد.[۷۹] بدین قرار، سرچشمهٔ ستم بر زنان محروم کردن آن‌ها از حقوق و به ویژه حق تحصیل و پرورش عقل بود. در نهایت، چنین پرورشی می‌توانست بعضی از زنان را به مشارکت در امر اشتغال و بازرگانی وا دارد. بنابراین، هدف کتاب ولستون کرافت متقاعد کردن منطقی مردان بود که شناخت پیدا کنند و حقوق زنان را به آن‌ها اعطا نمایند.

به نظر جان استوارت میل ریشه‌های ستم بر زنان، تعدادی انگیزه‌های زشت و

شرم‌آور در مردان است. میل، مانند بنتام، نظریهٔ حقوق طبیعی را انکار می‌کرد، گرچه با اندیشهٔ حقوق قانونی زنان مخالف نبود. مردان در جهل کامل ادعا می‌کردند که زنان طبیعتاً پست‌تر از مردان هستند. با این حال، میل مانند ولستون کرافت می‌گفت که «آنچه زنان طبعاً نمی‌توانند انجام دهند، کاملاً بیهوده است که برای آن‌ها ممنوع شود.»(۸۰) مردان برای توجیه ستم خود به آداب و رسوم متوسل می‌شوند، اما سلطنت مطلقه و بردگی سیاهان نیز به همین ایده دست می‌آویزد. بنابراین، ما باید در برابر چنین مفاهیم و تصورات کلی، مشکوک و بدگمان باشیم. زنان توانایی تحصیل و پیشرفت برنامه‌های زندگی خود را دارند. باز هم استوارت میل به نفی بعضی محدودیت‌های قانونی و آموزشی برای زنان می‌پردازد تا راه پیشرفت انسانی هموار شود. چنان که گفته است:

> اصلی که تنظیم روابط اجتماعی موجود میان دو جنس را بر عهده دارد ـ تابعیت قانونی یک جنس از جنس دیگر ـ فی نفسه نادرست است و اکنون یکی از موانع اصلی پیشرفت انسانی محسوب می‌شود؛ و این اصل باید جای خود را به اصل مساوات کامل بدهد چنان که نه یک جنس از قدرت کامل برخوردار باشد و نه جنس دیگر ناتوان بماند.(۸۱)

مارکس در یکی از اولین مقاله‌های خود به نام «در بارهٔ مسئله یهود»، مانند استوارت میل، دیدگاه حقوق طبیعی را مردود می‌شمارد. با وجود این، این امر را پوششی برای منافع مالکیت بورژوایی می‌داند. ستم محصول وجود طبقه و روابط اقتصادی درون نظام سرمایه‌داری است. ریشهٔ ستم بر زنان، منطق غیرانسانی سرقت سرمایه‌داری است. خانواده، مالکیت خصوصی، تقسیم کار، کار در خانه و وضع زنان محصول اوضاع و احوال تاریخی و اقتصادی هستند که شالوده بی‌عدالتی قانونی و سیاسی را تشکیل می‌دهد. انگلس در بارهٔ منشأ ازدواج تک همسری می‌نویسد: «این نخستین شکل خانواده بود که نه بر اساس شرایط طبیعی بلکه مبتنی بر شرایط اقتصادی، یعنی غلبه مالکیت خصوصی بر مالکیت اصیل و طبیعی اشتراکی قرار داشت.»(۸۲) به نظر انگلس نخستین صُور استثمار را می‌توان در خانواده دید، یعنی این‌که رفاه مردان با ستم بر زنان تأمین می‌شود. اکثر زنان نه از سر عشق بلکه به دلیل حمایت اقتصادی با مردان زندگی می‌کنند. توصیف مشهور انگلس از ازدواج بورژوایی که آن را فحشای قانونی می‌نامد از همین جا ناشی می‌شود.(۸۳)

در نظر بسیاری از فمینیست‌های رادیکال و سوسیالیست، اساس فهم ستم در واژهٔ *پدرسالاری* نهفته است. این واژه «ساختار سیاسی مورد حمایت مردان است.»(۸۴)

اساس این نظر ستم بر زنان را در حقوق قانونی و اجتماعی یا جبر اقتصادی نمی‌داند بلکه بیش‌تر آن را دارای ریشه‌های روانی عمیقی در روان‌شناسی، تفکر و زبان مردانه می‌انگارد. پدرسالاری بر طرز رفتار جنس مذکر تکیه دارد. از این رو، این گرایش را می‌توان روان‌شناختی، زبان‌شناختی و بیولوژیکی دانست. می‌توان این طرز رفتار مذکرانه را کاملاً با جنس مردانه همسان دانست؛ همچنین ممکن است آن را ناشی از صفاتی پنداشت که از لحاظ نظری در هر دو جنس تجلی می‌کند.

در این‌جا فمنیست‌های سوسیالیست جدید خود را در وضع ناراحت کننده‌ای می‌یابند. آن‌ها با تفسیر پدرسالاری کوشیده‌اند از یک سو بر بُعد اقتصادی که از لحاظ تاریخی تغییرپذیر است صحه بگذارند، و از سوی دیگر، بر ادعاهای کلیِ رادیکالیِ بیولوژیکی، زبان‌شناختی و روان‌شناختی تأکید می‌کنند. به نظر سوسیالیست‌ها «امروزه برتری مردانه و سرمایه‌داری، روابط اصلی تعیین کنندهٔ ستم بر زنان را تشکیل می‌دهند.»(۸۵) مارکسیسم سنّتی «کور جنس» دانسته شد، اما رادیکال‌ها نیز خطای متقابلی مرتکب شدند و متهم به «کوری تاریخی» گشتند. یعنی این‌که از شالودهٔ تاریخی و مادی پدرسالاری غافل مانده‌اند.(۸۶) مارکسیسم سنّتی در شناخت سایر صُور ستمی که زنان از آن رنج می‌برند شکست خورد. در واقع این ستم پیش از سرمایه‌داری وجود داشته است و پس از آن نیز وجود خواهد داشت و فرآورده تولید مثل و زندگی خانوادگی است. مارکسیست‌های سنّتی با توجه و تمرکز بیش از اندازه بر صنعت بزرگ مقیاس در تحلیل این مسئله که زنان کارگران خانگی هستند ناکام ماندند (چون پرولتاریا را فقط در درون صنعت می‌دیدند). آن‌ها همچنین در توجه به منافعی که از این کار خانگی به دست می‌آید ناکام شدند.

بنابراین، فمنیست‌های سوسیالیست کوشیدند ادراک ما را نسبت به تقسیم کار و ستم بر زنان گسترده‌تر سازند، و توجه ما را به پیوندهای حیاتی میان تولید مثل و تولید، و بنابراین به نقش خانواده در نظام سرمایه‌داری جلب کنند. از این لحاظ، فهم از خودبیگانگی زنان و ستمی که تحمل می‌کنند عمیق‌تر شد. پدرسالاری ترکیبی از عوامل اقتصادی و جنسی است. سرمایه‌داری در درون پدرسالاری و در کنار آن عمل می‌کند. بدین قرار ستم بر زنان عمیق‌تر از آن چیزی است که مارکسیسم سنّتی مطرح کرده است. پدرسالاری شالوده‌ای مادّی دارد.

واکنش بسیاری از رادیکال‌ها در برابر این تحلیل پیش‌بینی‌پذیر است. ستم بر زنان در

بیولوژی و روان‌شناسی مردانه ریشه دارد. بعضی‌ها این ستم را معلول مفهوم مذکر بودن می‌دانند که در خشونت و پرخاش ریشه دارد. عده‌ای دیگر، ریشهٔ خشونت و سلطه‌جویی را در زبان، تفکر و رفتار مردانه می‌دانند. فمینیسم فرانسوی توجه خود را به این عرصهٔ اخیر شامل موارد «قضیب مداری» معطوف داشت. رهیافت روانکاوانه‌تر، در آثار نویسندگانی مانند کیت میلت، عقیده دارد که نقش‌های جنسیتی از طریق خانواده در کودکان پرورش می‌یابند و غالباً مذهب و اسطوره و آموزش و پرورش آن‌ها را تقویت می‌کنند. این امر لااقل تا حدی این امید را پدید آورده که مردان نیز چه بسا از این لحاظ تربیت شوند و در آینده نگرش‌های قابل قبول‌تری پیدا کنند. از نظر ایریگاری، سیشو و کریستوا، زنان نیز با پرورش شکل‌های زبانی و نوشتاری خود درمان می‌شوند.

برابری و تمایز

ایدهٔ برابری نیز در کل جنبش فمینیستی تنش‌هایی اساسی ایجاد کرده است. به رغم این‌که مساوات در دیدگاه فمینیستی لیبرالی اهمیت بسیار والایی دارد، فمینیست‌های مارکسیست با نظر مشکوکی به آن می‌نگرند. برخی از رادیکال‌ها نیز در بارهٔ مساوات تردیدهای خود را دارند و آن را روشی برای استحالهٔ هنجارهای زنانه در هنجارهای مردانه می‌دانند. البته این ممکن است که متمایز یا برابر باشد. منتها در بعضی موارد فمینیست‌ها استدلال کرده‌اند که مایل به برابری با مردان نیستند چون زنان بنا به طبیعت خود برتر از مردان هستند که در نتیجه بعضی از فمینیست‌های آمریکایی مانند بتی فریدن این جریان را «تعصب جنسیت پرستی زنانه» نامیده‌اند. بنابراین، مسئلهٔ اصلی عقیدهٔ برابری و تمایز متوجه این پرسش‌هاست که: آیا باید هدف فمینیسم برابری مدنی، سیاسی و اجتماعی باشد، یا این‌که زنان تساوی با مردان را رد کنند و بر تمایزهای خود اصرار ورزند؟ در سال‌های اخیر مسائل متعددی در بارهٔ ابهام مفهوم «تمایز» و آیا این‌که به راستی چیزی «اساساً» مردانه یا زنانه وجود دارد پیش آمده است. موضوعِ اخیر با امتناع پُست‌مدرنیست‌ها از تغییر و اصلاح مقولات (نظیر جنسیت) ارتباط دارد.

استدلال برابری از حمایت بسیار شدید جناح لیبرالی فمینیسم برخوردار شد. وُلستون کرافت مساوات را با شاخص حقوق مساوی در آزادی‌های مدنی اساسی می‌سنجید. هدف ولستون کرافت به همان اندازه امتیازات مردانه اشرافی بود، یعنی میراث بورکین که حقوق مساوی را انکار می‌کرد و بر وجود سلسله مراتب‌های قانونی و

سیاسی پای می‌فشرد. این خانم اصولاً به حقوق زندگی، آزادی، استقلال اقتصادی، آموزش و پرورش و دستیابی به مشاغل می‌اندیشید.[۸۸] به نظر ولستون کرافت خداوند این حقوق را به طور برابر در روح همهٔ انسان‌ها به ودیعه گذاشته است. به عقیدهٔ او، غیر از قدرت جسمی آشکار، تمایزهای بسیار اندکی میان مردان و زنان وجود دارد. در واقع زنان باید در آینده قادر باشند که هم جسم و هم روح خود را نیرومند سازند.

در اواخر قرن نوزدهم عقاید مربوط به مساوات لیبرالی توجه خود را بر تقاضای گسترش حقوق سیاسی برای کسب حق رأی معطوف داشت. جان استوارت میل در نوشته‌های خود می‌گفت که آزادی بزرگ‌ترین خواستهٔ سرشت بشر است. هر فرد اگر بخت و اقبال ساختن برنامهٔ زندگی خود را نداشته باشد از رشد باز می‌ماند.[۸۹] حداکثر آزادی مستلزم حداکثر سودمندی بود. به نظر میل، آزادی لزوماً به مساوات می‌انجامید. به عقیدهٔ وی قراردادها، قانون ازدواج، قانون مالکیت، آموزش و پرورش و حق رأی باید برای همگان مساوی باشد.[۹۰]

در قرن بیستم فمنیست‌های لیبرال توجه خود را به کسب برابری از طریق کسب حقوق رفاهی اجتماعی معطوف داشتند. در بعضی موارد این تقاضا حاوی افزایش حمایت از خانواده‌ها و کودکان می‌شد؛ و در موارد دیگر فرصت‌های مساوی کامل از لحاظ آموزش و پرورش، اشتغال، دستمزد، ازدواج، مالکیت، مشارکت سیاسی و شهروندی را در بر می‌گرفت.[۹۱] این‌گونه تقاضاها در بریتانیا و آمریکا در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به موفقیت‌هایی دست یافت.

مارکسیسم، به رغم این واقعیت که به مضامین مساوات‌طلبانه در تاریخ سوسیالیسم تأکید می‌کرد، وقتی بر نهضت مسلط شد، مساوات را فقط توهّم دیگر بورژوایی دانست. مارکسیست‌ها مساوات را نیز، مانند عدالت و حقوق، به عنوان بخشی از خوی سرمایه‌داری لیبرال نگریستند. به نظر آنان نابرابری‌ها بدون شک وجود داشتند و می‌بایست با نظام کمونیستی از بین می‌رفتند و اصلاح می‌شدند؛ نابرابری فی‌نفسه شر نیست بلکه نشانهٔ بیماری عمیق‌تری است. نابرابری جنبه‌ای از جامعه‌ای است که بر اثر مبارزهٔ طبقاتی از هم گسیخته است. جایگاه زنان در نظام سرمایه‌داری معلول رفتار نابرابر با آن‌ها نیست. رفتار نابرابر خود معلول نظام سرمایه‌داری است. اصلاحات قانونی، سیاسی یا اجتماعی فقط می‌توانند دل خوشکنک‌هایی باشند. این‌گونه

اصلاحات هیچ مسئله‌ای را حل نمی‌کنند. بدین‌گونه، مضمون مساوات با مارکسیسم سنّتی و فمینیسم سوسیالیستی جدید چندان پیشرفتی نکرد.

اما از دیدگاه رادیکال‌ها، مضمون برابری و تمایز، امری محوری و اساسی است. در آغاز مضامین مساوات‌طلبانه‌ای در درون فمینیسم رادیکال وجود داشت. مثلاً استدلال‌های اوّلیه در مورد دو جنسیتی مبتنی بر صورتی از مساوات‌طلبی عجیبی بود که در بعضی موارد بر پیشرفت‌های تکنولوژیکی در بیولوژی تکیه می‌کرد. نفی اخیر دو جنسیتی، چنان که پیش‌تر گفته شد، به نگرشی انتقادی نسبت به برابری هم به عنوان ارزش و هم به عنوان هدف سیاسی انجامید. این مرحله‌ای است که تمایز زنان با مردان را می‌ستودند و ارج می‌نهادند. تقسیم میان مذکرها و مؤنث‌ها در متون رادیکالی به «شکاف جنسی» معروف شد.(۹۲)

استدلال‌ها و عقاید حول محور نظریه تمایز بسیار گوناگونند و تاریخ توسعهٔ آن‌ها از دههٔ ۱۹۶۰ بسیار پیچیده و آشفته بوده است. اولین ایده‌ها در بارهٔ تمایز متعلق به نظریه‌پردازانی مانند کیت میلت است که تمایز مذکر / مؤنث را جزئی از استثمار مردسالارانه می‌دانست. تا حد وسیعی این تمایزها را به چشم ترفندها و ساخته‌های تصنعی اجتماعی می‌نگریستند که می‌خواست زنان را درون بعضی نقش‌ها محبوس نگه دارد. بنابراین، نویسندگانی مانند شولامیت فایرستون مسئلهٔ تمایز را به شدت کوبیدند. او می‌خواست با استدلال به نفع برابری دو جنسیتی، کاربردهای سیاسی تمایز را از بین ببرد. با این حال، در دههٔ ۱۹۷۰ تمایز دوباره به منزلهٔ حسن و فضیلت ظاهر شد. در آغاز، در نزد فمینیست‌های فرهنگی رادیکال، تمایز با مفاهیمی حاوی برتری‌طلبی جنس مؤنث، برتری اخلاقی زنان، ارزش خواهری، همجنس‌گرایی سیاسی و جدایی از مردان مطرح بود. همچنین گفته می‌شد که زنان نگرش بسیار متمایزی نسبت به مردان در بارهٔ جسم خویش دارند. استعداد جسمانی برای پرورش کودکان، نگرش بسیار مثبت و والایی به زنان می‌بخشید، حال آنکه پنداشته می‌شد که مردان صفاتِ منفیِ پرخاشجویی، جاه‌طلبی و ویرانگری دارند. مضمون خاص اخیر دوباره از سوی اکوفمینیست‌ها از سر گرفته شد که بحران‌های مربوط به محیط زیست را به ارزش‌های منفی مردانه و نگرش مردان در بارهٔ طبیعت نسبت می‌دهند.

در دههٔ ۱۹۸۰ گرایش به جدایی فرهنگی به پیشرفت‌های جدیدی منجر شد. اولاً به علت اهمیت فرهنگ و تجربهٔ متمایز زنان، مطالعهٔ آکادمیک در مورد دانش متمایز زنانه

توسعه یافت و عنوان «تحلیل زن‌مدار» را کسب کرد. تمایزهای زنان به معنای شیوهٔ زندگی و اندیشهٔ متمایز بود. این امر به رشد رشته‌های مطالعاتی و ادبیات دربارهٔ زنان انجامید. ثانیاً به تجربه بیش از نهاد مردسالارانه مادری به ویژه در نوشته‌های آدرین رایک، دوباره ارج نهاده شد. ثالثاً، ارزش‌های متمایز اما یکتای تفکر مادرانه اهمیت یافت. در بارهٔ شخصیت‌ها و روحیهٔ متمایز زنان در نوشته‌های نانسی کودورو تحقیق و کنکاش کردند. دیگران عقیده داشتند که زنان، برخلاف مردان، ارزش‌های حقیقت‌خواهی، حساسیت به عاطفه، نوعدوستی، همکاری و تعاون، روحیهٔ پرورش و صلح‌جویی دارند. کارول گیلیگان ایده‌های خود را در بارهٔ «اخلاق مراقبت» در زنان در تقابل با «اخلاق عدالت» در مردان توسعه داد. چنان که قبلاً گفتیم، رودیک و اشتاین عقیده داشتند که این ارزش و تفکر مادرانه می‌تواند در عرصه عمومی سیاست نیز بسیار سودمند باشد. این به ایدهٔ بحث‌انگیز «فمینیسم طرفدار خانواده» انجامید.

اواخر دههٔ ۱۹۸۰ شاهد رشد فزایندهٔ نفوذ فمینیسم فرانسوی بود که وجود تمایز در زنان نسبت به مردان را می‌ستود. مفاهیم برابری و حتی واژهٔ فمینیسم به عنوان همسان انگاری با اصلاح‌طلبی بورژوایی مورد تردید قرار گرفتند. فمینیست‌های فرانسوی گرچه تحت تأثیر مضامین ساخت‌شکنی و تردید در مورد مفاهیم بیولوژیکی ایده‌های متمایزی داشتند، تسلط زبانی «قضیب‌مداری» مردانه را نفی می‌کردند و به تمایز یگانه نوشتار *زنانه* توجه داشتند و معتقد بودند که از زبان آن باید رمزگشایی شود. در این عقیده، تمایز بر اساس زبان مطرح می‌شد. موضوع اخیر با «نظریهٔ دیدگاهی رادیکال» تداخل دارد که آن نیز به ضرورت وجود شناخت‌شناسی زنانه و علم معتقد است.

اخیراً فمینیست‌های فرانسوی از سه منظر، نظریهٔ تمایز را نقد کرده‌اند. اولاً فمینیست‌های پرشورتر پُست‌مدرنیست و پساساختارگرا در انتقادهای خود تقابل دوتایی جنسیتی (مذکر و مؤنث) را وجههٔ نظر قرار داده‌اند.[۹۳] به عبارت دیگر، استدلال مربوط به تمایز مبتنی است بر بعضی تقابل‌های اساسی که خودشان مستلزم ساخت‌شکنی هستند. معنای «مذکر» و «مؤنث» باید معوق گذاشته شود. بنیادگرایی ساده در مورد مؤنث کثرت تفسیرهای ممکن را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد. ثانیاً انتقاد ذی‌ربط اما عملی‌تر در مورد نظریهٔ تمایز، و خطر بنیادی کردن زنان آن است که آن‌ها بار دیگر مجبور می‌شوند در خانواده به جایگاه «طبیعی» یا مادرانه رانده شوند. از این لحاظ، تمایز، «شکاف جنسیتی» و بنیادگرایی را می‌توان ابزارهایی در جعبه ابزار مردسالارانه

انگاشت.(۹۴) ثالثاً، تمایز مفروض میان مردان و زنان از تمایزهای میان خود زنان از لحاظ سن، نژاد، طبقه، فرهنگ، قومیت، ملیت، ترجیحات جنسی و وضعیت تأهل غافل می‌ماند. در واقع این تمایزها ممکن است گسترده‌تر و دامنه‌دارتر از هرگونه تمایز مفروض جنسی باشد. کوشش برای راندن زنان به درون یک دسته و مردان به دسته‌ای دیگر، نوعی تام‌گرایی و گفتمان سرکوبگرانه است. در این زمینه، همچنین گفته شده است که هیچ صفت کلی و اساسی برای زنان وجود ندارد. جوهر جنسیت به ساخت‌های اجتماعی تحقق مادی می‌بخشد. در واقع صفاتی که به مذکر و مؤنث بودن نسبت می‌دهیم از سوی هر دو جنس اعمال پذیرند. مثلاً مردان نیز می‌توانند روح همکاری و تعاون و پرورشی داشته باشند.

شخصی به عنوان سیاسی

عنوان این بخش از جهتی به شعار اساسی نهضت فمینیستی تبدیل شده است. ایده بسیار ساده است، هرچند شقوق فراوانی دارد. عقیده بر آن است که آنچه قبلاً جزو ساخت‌های خصوصی و عمومی دانسته می‌شد در واقع ابزارهای عمیقاً ایدئولوژیکی و دستکاری شده هستند که منافع مردسالارانه را منعکس می‌سازند. بدین قرار تمایز دیرینه «عمومی» و «خصوصی» امری معیوب است و بعضی مسائل شدیداً سیاسی را مبهم می‌سازد.

خاستگاه‌های انتقاد «شخصی به عنوان سیاسی» در موضع فمینیستی لیبرال قرار دارد. لیبرال‌ها به طور سنّتی زندگی شخصی افراد، خانواده و اقتصاد را خصوصی تلقی می‌کردند. فمینیست‌های لیبرال انتقاد خود را به خصوص متوجه دو حیطهٔ نخست می‌ساختند. به نظر فمینیست‌های لیبرال اولیه مانند ولستون کرافت، فکر این‌که زنان در خانه جایگاه طبیعی خود را دارند و وظیفه نخست آن‌ها در خانه است توهّمی بیش نیست. نخستین وظیفهٔ زن تعقل است. در واقع این تعقل مقدمهٔ منطقی لازم برای هر وظیفه‌ای، حتی درون خانواده، محسوب می‌شود. به گفته ولستون کرافت: «ذهن به طور طبیعی در صورت وابستگی به یک قدرت ضعیف می‌شود و نمی‌تواند قدرت‌های خود را به کار گیرد، و از این رو، همسری مطیع تبدیل به مادری سست و تنبل می‌شود.»(۹۵) ایدهٔ این‌که طبیعت جنسی زن حیطه‌ای طبیعی و خصوصی است، یا این‌که خانواده ساحتی خصوصی است از نظر ولستون کرافت بیهوده و نادرست بود. کمال مطلوب او

ایجاد مدل‌وارهٔ جمهوری مدنی برای خانواده بود چنان که زمینهٔ آموزش و کارآموزی برای پیدایش روح عمومی در شهروند ایجاد شود نه این‌که عرصهٔ سوداها و عواطف و شهوات خصوصی تلقی شود. ازدواج باید بیش‌تر دارای منش شراکت و رفاقت و دوستی باشد تا بستری برای سوداها و شهوات.(۹۶) شهوت ذهن افراد را مختل می‌سازد و ساخت جامعه را تضعیف می‌کند.

جان استوارت میل و بیش‌تر سنّت فمینیستی لیبرال در بیش‌تر عقاید فوق سهیم بودند. در دههٔ ۱۹۶۰ این موضوع به صورت نکته‌ای مهم در کتاب بتی فریدن به نام *راز و رمز زنانه* مطرح شد. او این عبارت را ابداع کرد که «مسئله‌ای که هیچ نامی ندارد» تا این واقعیت را توصیف کند که بسیاری از زنان خود را در متن خانواده‌ای می‌یابند که خصوصی و شخصی است و فرض بر آن است که برای ارضای آن‌ها تشکیل شده است. منتها در آن دچار چنان تجربه عمیق سرخوردگی و نومیدی و نارضایتی می‌شوند که گاه نمی‌توانند نام درستی به آن بدهند. عقیدهٔ فریدن در اصل این است که تمام زنان اساساً با مردان ـ از لحاظ پایگاه، حقوق و فرصت‌ها ـ احساس نابرابری می‌کنند. ساختار خانواده خصوصی منافع پدرسالارانه مردان را در حفظ این نابرابری می‌پوشاند. در مجموع، انتقاد لیبرالی به موضوع شخصی / سیاسی برای شناخت برخی حقوقی است که از زنان دریغ شده است. این حقوق اساساً ممکن است با اصلاحات قانونی، اجتماعی، سیاسی و آموزشی تصحیح شوند. این تصحیح خانواده را ویران نخواهد کرد. در واقع لیبرال‌ها هنوز می‌خواهند که زنان نقش فعالی در زندگی خانوادگی داشته باشند، گرچه از مردان نیز انتظار می‌رود که سهم مساوی در کار خانگی و پرورش کودکان بر عهده بگیرند. بنابراین، همان‌گونه که ولستون‌کرافت نیز عقیده داشت، خانواده هنوز نقش سنّتی مهمی بر عهده دارد. این مفهوم مساوات‌طلبانه‌تر خانواده تا حدی از سوی هواداران «تفکر مادرانه» و «اخلاق مراقبت»، به ویژه فمینیست‌های «طرفدار خانواده» تأیید شده است. ایدهٔ جدید فمینیست‌های طرفدار خانواده این است که این تفکر مادرانه (از سوی هر دو جنس) که قبلاً برای خانواده تعیین شده بود، باید در آینده به عرصهٔ عمومی راه یابد. این امر تداوم‌های قدیمی تقسیم عمومی / خصوصی را به شیوه‌ای متمایز و اصیل از میان می‌برد.

فمینیست‌های مارکسیست و سوسیالیست مسئلهٔ «شخصی و سیاسی» را جزو قلمرو اقتصادی می‌دانند، گرچه مارکسیسم از آغاز با جدایی هرگونه امر عمومی از خصوصی

مخالف بود. این تمایز به چشم ابزار تاریک‌اندیشانهٔ ایدئولوژی لیبرالی سرمایه‌داری نگریسته می‌شد که مفهوم «خصوصی» در واقع به معنای «مالکیت خصوصی» است. به نظر انگلس، خانواده از لحاظ تاریخی، نهادی در حال تغییر است. جوامع پیشین بر حسب شیوه‌های متمایز تولید و مالکیت، دارای ترتیبات مختلف و متفاوت زناشویی، مانند چند همسری، بوده‌اند. خانوادهٔ جدید تک همسری مردسالار از روابط عاشقانه تهی است و «این نخستین شکل خانواده مبتنی بر روابط اقتصادی و نه روابط طبیعی بوده است، یعنی مبتنی بر پیروزی مالکیت خصوصی بر مالکیت طبیعی و اصیل که مالکیت اشتراکی باشد بوده است.»(۹۷) نخستین تضادهای طبقاتی در خانواده بروز کرد چون خانواده محلی بوده است که در آن «رفاه و پیشرفت یک گروه به بهای بدبختی و سرکوب گروه دیگر تأمین می‌شده است.»(۹۸) به نظر انگلس پیامد دائمی زناشویی بورژوایی فحشا و دیّوثی است.

گرچه انگلس برای از بین بردن تسلط مرد و اشتغال برابر زن، رهایی زنان از طریق طلاق را مطرح می‌کند، کماکان به تداوم ازدواج تک همسری و امکان این‌که طبیعی‌تر آن است که زنان به تربیت کودکان بپردازند عقیده دارد. بدین قرار، ره‌آورد مارکسیستی، تقسیم جنسی کار در خانواده بود. خانم الکساندرا کولونتای با این ایدهٔ خاص موافق نیست. فمنیست‌های سوسیالیست بعدی نیز به مارکسیسم انتقاد کرده‌اند. این منتقدان گفته‌اند که مارکسیسم سنّتی توضیح نداده است که چرا برای زنان طبیعی‌تر آن بوده است که این نقش را بپذیرند.(۹۹) افزون بر این، مارکسیسم از ریشه‌های عمیق‌تر تسلط مردسالارانه غافل مانده است. صُور ستم دیگری نیز غیر از مالکیت خصوصی و طبقه وجود دارد. این ستم هم پیش از سرمایه‌داری وجود داشته است و هم پس از آن. بنابراین، مارکسیسم نیاز دارد که به تحلیل کار زنان در خانواده بپردازد. نیاز دارد این پرسش را مطرح کند که کار در خانه چه سودی دارد. بدین قرار، تسلط مردسالارانه بجز ریشه‌های مادّی و تاریخی، ریشه‌های عمیق‌تری از آنچه قبلاً پیش‌بینی می‌شد دارد. زنان از طریق این تقسیم جنسی کار هم به مردان خدمت می‌کنند و هم به سرمایه‌داری. اطاعت و تابعیت زنان در خانواده جزئی از شالوده اقتصادی جامعه است. در این قرائت، خصوصی و عمومی درهم تداخل و نفوذ متقابل دارند. «شخصی به عنوان سیاسی» ریشه‌های عمیقی از لحاظ بیولوژیکی، روان‌شناختی، تاریخی و واقعیت اقتصادی دارد.(۱۰۰) این تمرکز توجه بر خانواده به بحث‌های متعددی انجامید که در بارهٔ مسئله

تفسیر مارکسیستی اموری نظیر کار در خانه به محافل «چپ جدید» نیز سرایت کرد.[۱۰۱]

در مورد رادیکال‌ها، گرایش این بود که انتقاد به مردسالاری در زندگی شخصی دیدگاه‌های بیولوژیکی، روان‌شناختی و زبان‌شناختی را نیز در بر می‌گیرد. در واقع فمینیست‌های رادیکال از این انتقاد «شخصی به عنوان سیاسی» بیش‌ترین بهره را بردند. آن‌ها کوشیدند تا مسئلهٔ مردسالاری را در رأس مسائل قرار دهند. آن‌ها می‌خواهند کل موضوع قدرت در حیطهٔ شخصی را منتقل سازند و به طور کلی منکر تقسیم‌بندی خصوصی / عمومی هستند. به نظر بعضی رادیکال‌ها قدرت مردانه در ساحت شخصی در سراسر جهان و سراسر تاریخ در فرهنگ‌های گوناگون، در آیین‌هایی نظیر سوزاندن زنان با جسد شوهر [در هند]، بستن پاهای دختران با نوار [در چین]، تجاوز جنسی، هرزه‌نگاری، قطع عضو تناسلی، سوزاندن زنان به اصطلاح جادوگر و حتی تسلط مردان در پزشکی زنان تجلی کرده است. مثلاً مری دیلی این آیین‌ها را تجلی دگرآزاری - خودآزاری مردانه می‌داند که برای تسلط بر زنان و تحت کنترل در آوردن آن‌ها به وجود آمده است.[۱۰۲] به نظر بعضی رادیکال‌ها فرهنگ کنونی غرب و جوامع دیگر دارای چیزی است که آن‌ها «فاشیسم جنسی» نامیده‌اند. در این مورد شخصی و سیاسی یکدیگر را از بنیان قطع می‌کنند. نظریه‌پردازان دیدگاه رادیکالی همچنین عقیده دارند که حتی زبان، تعقل، علم و فلسفه مردانه حاوی صور ریشه‌دار عمیق و ظریفی از تسلط مردسالارانه است. بدین ترتیب، اگر زنی تصور کند که وقتی در خلوت خود و به شیوه‌ای شخصی می‌اندیشد از دستکاری و دخالت سیاسی آزاد شده است، اساساً اشتباه می‌کند. شناخت‌شناسی مردسالارانه می‌تواند حتی بر بیش‌تر اندیشه‌های شخصی او مسلط باشد. در این‌جا نیز یک بار دیگر استدلال دیدگاهی با فمینیست‌های فرانسوی تداخل پیدا می‌کند که می‌گویند مضامین مذکر (به ویژه تقابل‌های دوتایی مانند عمومی و خصوصی) بر زبان و ساختار نفس مسلط است. درست معلوم نیست که منظور فمینیست‌های پُست‌مدرن از این استدلال چیست جز آن‌که ـ باز ـ به انکار تقابل میان عمومی و خصوصی می‌پردازند. علاوه بر این، نقدهای پُست‌مدرنی جهانی کردن و کلی‌سازی و اساسی‌سازی زنان از طریق فرهنگ‌ها را کاملاً نامعقول می‌دانند.

این‌گونه باورها در بارهٔ «شخصی به عنوان سیاسی» بسیاری از فمینیست‌های رادیکال را به پیشنهاد خط مشی‌های افراطی نظیر جداسازی (زندگی جداگانه از مردان) و تدوین

شیوه‌های مؤنث متمایز اندیشه کشانده است. این به نوبهٔ خود به وارد آوردن اتهامات بسیار زشت به خانواده منجر شده و در بسیاری موارد به توصیه ترک خانواده و تشکیل صُور جدید زندگی جمعی و اشتراکی انجامیده است.

نتیجه‌گیری

هدف اولیه و اصلی فمینیست‌های لیبرال اعطای حقوق کامل شهروندی دموکراتیک به زنان است. آن‌ها آینده‌ای را پیش‌بینی می‌کنند که حقوق قانونی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی زنان به طور کامل تأمین شود. در این آینده زنان در همهٔ زمینه‌ها در جایگاهی مساوی با مردان قرار خواهندگرفت. این هدف با تعقل، متقاعدسازی و اصلاحات قانون اساسی تحقق خواهد یافت. خانواده اصلاح شده باقی می‌ماند، اما مردان در آن نقش مساوی در ایفای وظایف خانگی بر عهده خواهند داشت و زندگی زنان به هیچ وجه با موانع مصنوعی پرورش کودکان مختل نخواهد شد. بدین ترتیب، نهاد خانواده تداوم و نقش مهمی خواهد داشت اما از حمایت مالی و اجتماعی برای جلوگیری از بروز نابرابری‌ها برخوردار خواهد شد. تمایل به جنس مخالف در روابطی مستقر هنوز به عنوان هنجاری اجتماعی تلقی می‌شود. بدین شمار فمینیسم لیبرال آینده را با عدالت جنسی کامل پیش‌بینی می‌کند. این را می‌توان هدف «فمینیسم مدنی» دانست.(۱۰۳) متفکران مادری نظیر اشتاین به احتمال زیاد این تصویر لیبرالی را تأیید می‌کنند، اما عقیده دارند که ارزش‌ها و تمایلات زنان باید به طور برابر در عرصهٔ عمومی نیز تحقق یابد.

مارکسیسم سنّتی تصور می‌کرد که زنان در صنایع بزرگ به نیروی کار خواهند پیوست. به نوشتهٔ انگلس، «رهایی زنان هنگامی میسر خواهد بود که زنان بتوانند در مقیاس وسیع اجتماعی در امر تولید شرکت کنند و وظایف خانگی مستلزم حداقل توجه از سوی آن‌ها باشد.»(۱۰۴) انگلس همچنین موافق طلاق آسان و استقلال اقتصادی زنان است. خانم کولونتای در مراحل اولیهٔ انقلاب روسیه مسئول ارائه پیشنهادها و قوانینی در مورد زنان بود ولی بعداً به دستور استالین کشته شد. مثلاً مسئولیت ترتیب دادن خدمات مربوط به تمیز کردن متمرکز خانه‌ها، پرستاری و مراقبت از کودکان، آشپزخانه‌های عمومی و کار در زمینهٔ امکان ایجاد کارهای خانگی اشتراکی در آینده، آموزش و پرورش توده‌ای رایگان و سقط جنین در صورت تقاضا، بر عهدهٔ او بود. او همچنین (مانند ولستون

کرافت) معتقد بود که روابط تک همسری بهتر است تشویق نشود و حتی امکان الغای آن فراهم گردد چون این امر زنان را در برابر مردان آسیب‌پذیر می‌ساخت و (بر خلاف ولستون کرافت) معتقد بود که تغییر همسر برای سلامتی بهتر است. این اعتقاد، گرچه خارج از متن نقل شده، به این عقیده انجامید که رابطهٔ جنسی مانند تشنگی است و فقط باید ارضا شود. به نظر کولونتای رابطهٔ جنسی را نمی‌بایست زیاد جدی گرفت؛ در واقع او عقیده داشت که حسادت و احساس مالکیت جنسی در حکمِ آخرین نشانه‌های استمرار ذهنیت مالکیت خصوصی، باید از طرف دولت ممنوع شود.(۱۰۵)

فمینیست‌های سوسیالیست متأخر، با گسترده‌تر کردن دیدگاه خود در مورد استثمار، نظیر کولونتای خواستار توسعهٔ کنترل موالید رایگان، سقط جنین، مراقبت‌های درمانی و بهداشتی برای زنان، مراکز مراقبت از کودکان، و به رسمیت شناختن کار در خانه توسط دولت شده‌اند. با وجود این، در بارهٔ نقش خانواده در این مجموعه ناهماهنگی و ناهمخوانی وجود دارد. مردان آشکارا باید سهم مهمی در پرورش کودکان داشته باشند، هر چند عقایدی وجود دارد (که نشانهٔ نفوذ رادیکال‌هاست) که تمایل به جنس مخالف لزوماً هنجار محسوب نمی‌شود. به نظر فمینیست‌های سوسیالیست جدید «ناهمجنس‌گرایی هنجاری معمول باید جای خود را به وضعی بدهد که جنسیت یکی از طرفین از لحاظ اجتماعی بی‌اهمیت باشد.»(۱۰۶)

فمینیسم رادیکالی حاوی پیشنهادهای گوناگونی است. بووار به دسترسی رایگان به کنترل موالید، سقط جنین و اهمیت کم‌تر قائل شدن برای تک همسری تکیه می‌کرد تا ورود زنان به جهان فرهنگی به تساوی با مردان تسهیل شود. با فایرستون وارد یک جهان سیبرنتیکی کمونیستی می‌شویم که افراد آن از لحاظ اجتماعی دو جنسیتی تلقی شوند و همه انسان‌ها در تربیت و پرورش و نگهداری کودک سهیم باشند. سایر رادیکال‌ها این آینده دو جنسیتی را نفی می‌کنند و مسئله عمده را فرهنگ مردسالارانه می‌دانند. اگر مردها مسئله اصلی باشند، چه راهبردی را می‌توان پذیرفت و در پیش گرفت؟ افراطی‌ترین و کم شمارترین طیف به کشتار جمعی مردان اعتقاد دارند. سطوحی که کم‌تر از همه افراطی هستند، از همجنس‌گرایی زنانه یا جدایی دو جنس هواداری می‌کنند. مری دیل فرهنگ کاملاً متمایز و تخیلی زنانهٔ را پیشنهاد کرده است. کاربرد واژهٔ همجنس‌گرایی زنانه در این‌جا مشابهاتی دارد. زن همجنس‌گرا معمولاً به کسی می‌گویند که «منکر تعریف‌های قراردادی در مورد مؤنث بودن» باشد.(۱۰۷) گرچه بعضی‌ها از

همجنس بازی زنانه از نظر جنسی هواداری کرده‌اند، اما اکثر رادیکال‌های پیشنهاد دهنده این راهبرد به جنبهٔ سیاسی‌تر و فلسفی‌تر مسئله فکر می‌کنند. اگر زنان آگاهانه به فرهنگ و تجربهٔ خود توجه کنند، آن‌گاه به استقلال معینی از مردسالاری دست خواهند یافت. نظریه دیدگاهی رادیکالی این نکته را به مفهوم یک شناخت‌شناسی فمینیستی توسعه داده است. همچنین بعضی رادیکال‌ها گفته‌اندکه فقط زنان امکان احساسی از خود داشتن را به یکدیگر می‌دهند. زنان در برابر عاطفه و احترام به یکدیگر حساس هستند. آن‌ها نمی‌خواهند و سعی نمی‌کنند یکدیگر را تعریف و تشریح کنند. عقیدهٔ همجنس‌گرایی و جدایی‌گرایی به ایجاد کمون‌هایی انجامیده است که فقط زنان اجازه زندگی در آن‌ها را دارند. رادیکال‌ها در برابر مفهوم روابط افراد غیر همجنس یا حتی خانواده مقاومتی نکرده‌اند. اما ناهمجنس‌گرایی نباید به هنجاری تبدیل شود و مانند گذشته مرسوم باشد و خانواده بهتر است چنان دگرگون شود که زنان دیگر بار سنگین پرورش کودکان یا کار خانگی را بر دوش نداشته باشند.

فمینیسم پُست‌مدرن و پساساختارگرا به شاخص زبان توجه زیادی دارد. نگرانی او در درجهٔ نخست ساخت‌شکنی زبان و متون موجود است. زبان سلاح نیرومندی برای کاستن از تأثیر قدرت زنان تلقی می‌شود و مردسالاری را بر تمام قلمرو فرهنگ و ادبیات حاکم کرده است. علاوه بر این، فمینیسم فرانسوی بر شیوهٔ یکتایی تأکید می‌کند که زنان در آن مشارکت دارند و می‌توانند در آینده در ادبیات و فرهنگ تخیلی مشارکت کنند. خوش‌بین‌ترین این مفسران می‌گویند اگر زبان بتواند چنان رمزگشایی شود که تقابل‌ها و تعارض‌های اساسی و فرضیات به ظاهر قطعی را نشان دهد، آن‌گاه احتمالاً نمادهای فرهنگی ما می‌توانند دوباره رمزسازی شوند و با دگرگونی از طریق زبان، جهان مفهومی و دانشی ما را دگرگون کنند. آن‌هایی که خوش‌بینی کم‌تری دارند خصلت اساسی مؤنث و مذکر بودن را انکار کرده‌اند و آن‌ها را ساخت‌هایی اجتماعی می‌دانند که مستلزم ساخت‌شکنی هستند. دانستن این‌که آیا فمینیسم به معنای چیزی بیش‌تر از زمینه اخیر باشد دشوار است.

در حال حاضر قسمت اعظم انتقاد آگاهانه به فمینیسم در خود جنبش فمینیستی جریان دارد. مثلاً هم سوسیالیست‌ها و هم مکاتب رادیکالی از فمینیست‌های لیبرال انتقاد کرده‌اند. استدلال شده است که لیبرال‌ها از ساختار خانواده راضی به نظر می‌رسند و خط مشی ضعیف و غیرمؤثری در بارهٔ مساوات صوری پذیرفته و در پیش گرفته‌اند.

همچنین آن‌ها از نابرابری‌های مادی و ریشه‌دار عمیق سرمایه‌داری و مردسالاری و بیش‌تر نیازهای عمیق‌تر زنان غافل مانده‌اند. از سوی دیگر، فمینیست‌های مارکسیست حتی از سوی فمینیست‌های سوسیالیست به کور جنسی متهم شده‌اند و به سبب طرفداری از نظر غیر انتقادی نسبت به جایگاه طبیعی زنان و خانواده محکوم شده‌اند. حتی منتقدان رادیکال از فمینیست‌های سوسیالیست انتقاد کرده‌اند که دچار کور جنسی هستند و چارچوب غیر لازم تاریخی و ماتریالیستی را رها نمی‌کنند. لیبرال‌ها عادی‌ترین حمله را به مارکسیست‌ها می‌کنند و به ماتریالیسم جزمی آن‌ها و رها کردن ارزش‌های مهمی نظیر آزادی فردی انتقاد دارند.

در مورد رادیکال‌ها باید گفت که شاخص‌ترین انتقاد به آن‌ها پیشنهادهای عجیب و زشت آن‌هاست. لیبرال‌ها می‌گویند در حالی که رادیکال‌ها طرفدار همجنس‌گرایی سیاسی زنان، دو جنسیتی و جداسازی هستند، فمینیسم هیچ‌گاه جدی گرفته نخواهد شد. منتقدان مارکسیست و سوسیالیست رادیکال‌ها را متهم می‌کنند که از شالودهٔ تاریخی، اقتصادی و مادّی مردسالاری غافل مانده‌اند و در دام بیولوژیکی مشکوک و غیر تاریخی یا روان‌شناسی‌گرایی گرفتار آمده‌اند. لیبرال‌ها نیز ممکن است رادیکال‌ها را به همان ناکامی‌ها و معایب مارکسیسم و سوسیالیسم متهم کنند. افراطی‌ترین اقداماتی که رادیکال‌ها پیشنهاد می‌کنند، چه بسا مستلزم حملات کاملاً شدید به آزادی‌های فردی باشد که برای بسیاری کاملاً غیرقابل قبول است.

منتقدان پُست‌مدرن خواسته‌اند ساخت خصلت قضیب مداری زبان را در تمام نهضت‌های ایدئولوژیکی در هم بشکنند. فمینیست‌های لیبرال، سوسیالیست و رادیکال نیز به فراروایت‌های خدشه‌دار متهم شده‌اند. پُست‌مدرنیست‌ها مفهوم هرگونه موضع برتر و مرجح را انکار می‌کنند. کلمات و اشیا در این تحلیل کاملاً شکست خورده‌اند. در واقع، فمینیست‌های فرانسوی به نظر نمی‌رسد که منطق ذاتی موضع خاص خود را دریافته باشند. هیچ دلیلی برای توقف در قضیب مداری وجود ندارد؛ «مؤنث مداری» نیز به ساخت‌شکنی نیاز دارد. چنان که منتقد تیزبینی گفته است: «گرچه [فمینیست‌ها] از شک کلی پُست‌مدرنیستی حمایت می‌کنند، به نظر نمی‌رسد به علت آن‌ها مشکوک باشند. آن‌ها مدارک خود را صحیح و سالم می‌پندارند.»(۱۰۸) آنچه ما کنار می‌گذاریم رشته‌های دیگری از پندارها و توهّمات است. چنان که منتقد تیزبین متأخری گفته است آنچه حداکثر از فمینیسم می‌توان امیدوار بود، موفقیت معتدل دیگری در زمینه

«فراپندار، یا حداقل پنداری است که زمان ما را باور داشته باشد.»[۱۰۹] تعدادی از نویسندگان متأخر فمینیست احساس کرده‌اند که راه‌های پُست‌مدرنیست و پساساختارگرایی در نهایت خود فمینیسم را نابود خواهند کرد. چنان که یکی از نویسندگان فمینیست متأخر گفته است «پُست‌مدرنیست فمینیست را باید ترکیبی از کلمات متضاد توصیف کرد ـ دو واژهٔ کاملاً ناسازگار.»[۱۱۰] در این معنا مشکل است که راه پُست‌مدرنیست را رو به مرگ ندانست.

در بررسی نهضت فمینیستی، یک مسئله مرکزی توجه بیننده را به خود جلب می‌کند. بسیاری از عقاید فمینیسم حول محور پرسش شباهت و برابری یا تمایز دور می‌زند. کسانی که عقیده تمایز میان مؤنث و مذکر را رد می‌کنند، بیش‌تر مانند کسانی هستند که پرداخت دستمزد برای کار در خانه را رد می‌کنند، در واقع عقیده دارند که این اقدام می‌تواند زنان را به صورت کلیشه‌ای پست‌تر در آورد یا بعضی نقش‌ها را برای ایشان تثبیت کند. اما ادعای این‌که هر تمایزی به طور اجتماعی یا زبان‌شناسی ساخته شده است می‌تواند به این عقیده نیز بینجامد که هیچ تمایز واقعی میان زنان و مردان وجود ندارد. عقیده فوق برای مردان و زنان عادی بسیار حیرت‌انگیز است. حتی این عقیده فمینیست‌های جدید که تمایزهای زیادی میان زنان(و نیز میان مردان) وجود دارد، حیرت‌انگیزتر است. در واقع بسیاری گفته‌اند که زنان یا مردان هیچ گوهر ذاتی ندارند. تأکید بعضی فمینیست‌ها (هم رادیکال و هم محافظه‌کار) بر بچه زاییدن، مادری و پرورش فرزند انعکاسی از همین نکته است. مشکل است که بدانیم چگونه این دیدگاه‌های گوناگون که از خصوصیات اصلی کل نهضت فمینیستی و ایدئولوژی محسوب می‌شوند، می‌توانند آشتی‌پذیر باشند.

۸

اکولوژیسم

اکولوژی [یا بوم‌شناسی] در جریان بحث‌های عمومی بیست سال گذشته به اوج خود رسیده است، گرچه، مانند تمام ایدئولوژی‌هایی که بررسی کردیم، مدعیانی از تبار کهن دارد. با این حال، مباحثی جدی در مورد خاستگاه‌های نهضت وجود دارد که پیامدهای آن را اکنون می‌بینیم. این مباحثات را در بخش بعدی بررسی خواهیم کرد.

مسائلی فوری در مورد خود کلمهٔ اکولوژیسم وجود دارند که در تشخیص و هویت نهضت اکولوژی دارای اهمیت و معانی ضمنی است. اولاً، چنان که جاناتان پاریت می‌گوید کلمهٔ اکولوژیسم چیزی «نگران کننده و هراس‌آور» در خود دارد که هنوز خصلت علمی و تخصصی کاربرد آغازین و معرِّفِ بعدی آن را با خود حمل می‌کند.(۱) به علاوه، جنبهٔ علمی تجربی‌تر واژه، قابلیت آن برای ابلاغ و رساندن معانی ضمنی و اغلب عمیقاً شخصی و سیاسی‌اش را برای کسانی محدود می‌سازد که در این نهضت کار می‌کنند. در نتیجه، بسیاری از کسانی که در بارهٔ این ایدئولوژی مطلب می‌نویسند، تاحدی به طور موجه آن را «اندیشهٔ سبز» می‌نامند. حتی واژهٔ «سبز» نیز دشواری‌های خود را دارد.(۲) این بحث خاص، با تمام استدلالات پیچ در پیچ و دشوار آن، انعکاسی است از تغییر نام نهضت در بریتانیا به «حزب سبز بریتانیا» (سابقاً اکولوژی). به رغم این‌که خودم علاقهٔ زیادی به عنوان «سبز» دارم، آن را به این دلیل نپذیرفته‌ام که شامل تمام مطالبی که می‌خواهم در این‌جا مطرح کنم نمی‌شود. عنوان «سبز» شدیداً با برخی بحث‌های سیاسی (و برخی ارزش‌های مربوط به آن) ارتباط یافته است که به راستی در جهت هدف من نیست. از این لحاظ باید گفت که در فصل کنونی نسبت به نهضت فوق نظرگاه غیرسنّتی داریم.

نهضت اکولوژی در عرصهٔ عمومی از دههٔ ۱۹۷۰ مطرح شده و گسترش یافته است. بنابراین، ظاهراً این نهضت از لحاظ تاریخی به دهه‌های آخر قرن بیستم مربوط می‌شود.

البته نژاد بشر از دیرباز در طبیعت مداخله کرده است. با وجود این، رشد صنعتی در دویست سال گذشته این فرایند مداخله را تا سطوح نگران کننده‌ای افزایش داده است. دورهٔ پس از ۱۹۴۵ یعنی پس از جنگ جهانی دوم از لحاظ رشد صنعتی به ویژه مبهوت‌کننده بوده است. چنان که در یکی از گزارش‌های زیست محیطی دههٔ ۱۹۷۰ آمده است «در ۲۵ سال گذشته، قدرت، گستره و عمق مداخلات انسان در نظام طبیعت گواهی شومی بر انقلابی‌ترین تغییراتی بوده است که ذهن می‌تواند تصور کند.»(۳) مقیاس و سرعت رشد در ۴۰ سال گذشته به حدی بوده است که بسیاری آن را هشدار دهنده تلقی می‌کنند.

اکولوژی در حکم نگرشی علمی توجه را به یکی از ساده‌ترین ولی مهم‌ترین نکاتی که پیامدهای عظیمی داشته است جلب می‌کند یعنی این‌که اکوسفر یا زیست‌بوم یک سیستم به هم پیوسته است. آنچه ما محیط زیست می‌خوانیم در واقع «سیستمی است که شامل کلیهٔ موجودات زنده و آب و هوا و خاک و زیستگاه آن‌هاست.»(۴) به عبارت دیگر، گونه‌های انسانی بخشی از ساختار بسیار پیچیده، متغیر و به هم پیوسته هستند. آنچه از لحاظ آلودگی صنعتی می‌کاریم، به عنوان بی‌ثباتی اکوسفر درو خواهیم کرد. ما نمی‌توانیم خود را از اکوسیستم [یا بوم‌سامانه] جدا کنیم. این نکته توانمندی یکتای اکولوژیسم است. پیش از گذشتن از این نکته بهتر است بلافاصله بگوییم که انگیزهٔ اساسی و اهمیت و آگاهی عمومی که در پس اکولوژی نهفته است از حمایت علمی و مدارک آن سرچشمه می‌گیرد نه از موضع اخلاقی یا سیاسی آن.(۵) از سوی دیگر، اکولوژی صرفاً بُعد شخصی دارد چنان که سایر ایدئولوژی‌ها (بجز فمینیسم) فاقد آن هستند. بسیاری از اکولوژیست‌ها آنچه را در زندگی روزانهٔ خود انجام می‌دهند ـ از خرید کاغذ توالت تا بنزین بدون سرب ـ با بحرانی جهانی پیوند داده‌اند که پیامدهایش بر نسل‌های آینده اثر خواهد گذاشت.(۶) این نگرش جهانی / فردی، از لحاظی کاملاً میان ایدئولوژی‌ها امری یگانه و یکتاست.

کلمهٔ اکولوژی یا بوم‌شناسی از واژه‌های یونانی oikos (به معنای خانه یا زیستگاه) و logos (به معنای شناخت یا علم به چیزی) ترکیب شده است. از این لحاظ رابطه‌ای نزدیک با واژهٔ «اکونومی economy» [اقتصاد] دارد که استفاده اصلی و آغازین آن به ارسطو باز می‌گردد که به معنای «تدبیر منزل» آن را به کار می‌برد. اکولوژی در آغاز علمی بود که در بارهٔ رابطهٔ سیستماتیک میان گیاهان و جانوران و محیط زیست آن‌ها بحث

می‌کرد.(۷) این علم تا امروز این خصلت خود را به عنوان رشتهٔ علمی متمایز حفظ کرده است که نه تنها برای زیست‌شناسان بلکه برای فیزیولوژیست‌ها، جانورشناسان، ریاضیدانان، بیولوژیست‌ها، فیزیکدانان، جغرافیدانان، اقتصاددانان و برنامه‌ریزان شهری مفید است. این رشته از آغاز حیات خود به عنوان علم، معانی ضمنی نیرومند و ثمربخشی داشت. اکولوژیسم از آغاز به علت تجربه‌گرایی نیرومند و سنّتی علمی خود خصلت خاصی پیدا کرد. کاربرد عادی‌تر واژه از لحاظ اخلاق، سیاست و اقتصاد بعدها رفته رفته با تنظیم و تعدیل ظریفی مطرح شد. حتی در دههٔ ۱۹۹۰ رابطهٔ آشفته و دشواری میان کسانی که اکولوژی را علمی استوار تلقی می‌کنند و کسانی که یافته‌های آن را با میزان بسیار زیادی با نظریه تجویزی و دستوری پیوند می‌زنند وجود دارد.

خاستگاه‌های اندیشهٔ اکولوژیکی

چنان که در بخش نخست ذکر شد، بحث در بارهٔ خاستگاه‌های اکولوژی به خصلت نهضت در حال حاضر مربوط می‌شود. این نکته همیشه بلافاصله از متونی که در بارهٔ اکولوژی نوشته می‌شوند آشکار نمی‌گردد. بعضی استخوان‌بندی‌ها در گنجینهٔ اکولوژی وجود دارند که بسیاری افراد ترجیح می‌دهند با ناخرسندی از کنار آن بگذرند. بیش‌تر این استخوان‌بندی‌ها که بعضی از آن‌ها نسبتاً بی‌ضرر هستند، به خاستگاه‌های دیرینه‌تر اندیشه‌های اکولوژیکی مربوط می‌شوند. در این فصل گفته شده است که ما نباید از کنار این ریشه‌های دیرپا به سکوت بگذریم، چون روشنگر پیچیدگی ایدئولوژیکی و وجود گوناگونی در نگرش اکولوژیکی هستند، پیچیدگی‌ای که فقط با نامگذاری مجدد «سبز» اجتناب‌پذیر نیست.

اشارهٔ کوتاهی به نخستین کاربرد کلمهٔ «اکولوژی» می‌کنیم. این کلمه را جانورشناس و فیلسوف آلمانی ارنست هاینریش هکل در اواخر دههٔ ۱۸۶۰ به کار برد.(۸) هکل در آثاری نظیر *ریخت‌شناسی عمومی*[1] این واژه را چنین تعریف می‌کند: «علم روابط میان ارگانیسم‌ها و محیط زیست آن‌ها.»(۹) با وجود این، استدلالی در بارهٔ اهمیت ایدهٔ هکل وجود دارد که به اجمال در بارهٔ آن بحث خواهیم کرد. به طور خلاصه، سه موضع بنیادی (در درون نهضت اکولوژی) در بارهٔ مسئله خاستگاه‌ها وجود دارد. رشد جدیدی هم در

1. Haeckel, *General Morphology*, (1866).

تبیین‌های علمی نهضت‌های اکولوژی یافت می‌شود که بعداً در این فصل به آن‌ها خواهیم پرداخت.

بر سر نخستین شرح خاستگاه‌ها چندان تأکید نخواهیم کرد چون نظیر آن در همهٔ ایدئولوژی‌ها وجود دارد، و آن عبارت است از کوشش برای یافتن رد پای نظرات اکولوژی در آغاز خلقت بشر، و حداقل دوران پارینه‌سنگی و نوسنگی. گروه‌های گوناگون، مانند اقوام سلت، تبدیل به فکر و ذکر دائمی نویسندگان اکولوژیک شده‌اند. نکتهٔ اساسی که غالباً، و حتی در بسیاری از مباحثات معاصر در بارهٔ اقوام «ابتدایی» یا بیابانگرد و قبیله‌ای مطرح می‌شود، این است که آن‌ها «به طور طبیعی» از لحاظ اکولوژیکی آگاه‌تر از ما بوده یا هستند. انسان‌های اولیه (که بعضی می‌گویند انسان‌های پیش از عصر صنعتی شدن) حساسیت و احساس مسئولیت و مراقبت بیش‌تری نسبت به جهان پیرامون خود داشته‌اند. چنین حس می‌شود که انسان‌های پیش از صنعت یا اقوام ابتدایی به طبیعت احترام می‌گذاشته‌اند و فقط آنچه را نیاز داشته‌اند از آن بر می‌گرفته‌اند؛ چه قبایل شکارچی چه گرد آورندگان خوراک و باغبان‌ها، نگرش جهان پرستانهٔ ایشان، آن‌ها را به مراقبت بیش‌تر از طبیعت وادار می‌کرده است. بعضی‌ها در این‌جا بر اقوام پیش از مسیحیت بیش‌تر از اقوام ماقبل صنعتی تأکید می‌کنند.(۱۰) بدین ترتیب، مردمان اولیه دارای نوعی عقل باستانی طبیعی بوده‌اند که ما باید آن را دوباره کشف کنیم. از این رو، متون اکولوژیکی غالباً سرشار است از نقل قول‌هایی از شمن‌ها، عرفا، رهبران هندی و انواع گوناگون گوروها یعنی رهبران مذهبی هندوها.

در بارهٔ این نوع تفکر چیزی مشکوک و مبهم وجود دارد. هر ایدئولوژی در این زمینه داعیه‌ای دارد، اما نهضت اکولوژیکی در جستجوی ریشه‌های کلی خود، بر این نکته بیش‌تر از دیگران تکیه و اشاره می‌کند. در حال حاضر اگر بخواهیم با شور و شوقی ناپسند (نظیر برخی آنارشیست‌ها) در اقوام اولیه و ترجمهٔ اسطوره‌های ایشان نگرانی‌های زیست محیطی و اجتماعی خود را بیابیم با خطر مواجه خواهیم شد. همچنین از این واقعیت غافلیم که ذهنیت «ببُر و بسوزان» و بی‌اعتنایی به آلودگی و انهدام محیط زیست همان قدر جزو خصال موجودات انسانی عصر نوسنگی بود که اکنون جزو خصال کسانی است که جنگل‌های استوایی برزیل را نابود می‌کنند. منظرهٔ اروپا صرفاً با صنعتی شدن شکل نگرفته است. در دوره‌های اولیه، جمعیت انسان‌ها، تکنولوژی و محیط زیست اجتماعی و اقتصادی آن‌ها محدود بود. با این حال، اگر انسان‌های نوسنگی

اره زنجیری یا موتوری را اختراع می‌کردند بدون تردید آزادانه از آن سود می‌جستند.(۱۱)

دومین گزارش در بارهٔ خاستگاه‌ها که رایج‌تر بوده و به گستردگی از آن‌ها استفاده می‌شده است نهضت اکولوژیکی را به دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ متعلق می‌داند. بسیاری آغاز این روند آگاهی اکولوژیکی را دههٔ ۱۹۶۰ می‌دانند. چنان‌که برایان توکار می‌گوید: «خاستگاه واقعی نهضت سبز آشوب‌ها و شورش‌های بزرگ اجتماعی و سیاسی است که ایالات متحد آمریکا و سراسر جهان غرب را در طی دههٔ ۱۹۶۰ فراگرفت و درنوردید.»(۱۲) بعضی‌ها به برخی نوشته‌های دوران‌ساز همین دهه توجه دارند. اولین آن‌ها کتاب *بهار خاموش*[1] نوشتهٔ راشل کارسون بود. نزدیک اواخر دهه کتاب پل ارلیش به نام بمب جمعیت[2] و *تراژدی چمنزارها*[3] نوشته گارت هاردین نه تنها کابوس فروپاشی محیط زیست بلکه رابطه با افزایش وحشتناک جمعیت را مطرح ساختند.(۱۳) دیگران آغاز دههٔ ۱۹۷۰ را متقاعد کننده‌تر می‌دانند به ویژه از نظر واکنش گستردهٔ عمومی به حوادثی نظیر بحران نفت و گزارش‌های بسیار پرطنینی مانند *گزارش جهانی* ۲۰۰۰[4] از سوی دولت جیمی کارتر؛ گزارش غیر رسمی سازمان ملل متحد به نام *فقط* یک زمین[5]؛ گزارش کلوپ رُم به نام *حدود رشد*[6]؛ گزارش ویژهٔ روزنامه *اکولوژیست* به نام *طرح بقا*[7]؛ و گزارش بسیار جدیدتر برونت لند به نام *آینده* مشترک *ما*[8] اشاره می‌کنند.(۱۴) مورد حادی که در این گزارش‌ها به آن اشاره شده و موجب نگرانی است توجه به کاهش گستردهٔ محیط زیست است. اواخر دههٔ ۱۹۷۰ همچنین شاهد رشد و افزایش جدید «احزاب سبز» بود که به طور موفقیت‌آمیز دز مبارزات سیاسی شرکت می‌جستند که مشهورترین آن‌ها «سبزهای آلمان غربی» از سال ۱۹۷۹ است. در این حقیقت تردیدی نیست که از دههٔ ۱۹۷۰ هم رشد وسیع متون و آثار حساس به مسائل اکولوژیکی وجود داشته و هم تکثیر سازمان‌های سیاسی شده سبز.

---

1. Rachel Carson, *Silent Spring,* 1962.
2. Paul Ehrlich, *The Population Bomb* (1968).
3. Garrett Hardin, 'Tragedy of the Commons' (1968).
4. *Global 2000 Report*.
5. *Only One Earth* (1972).
6. *The Limits to Growth* (1972).
7. *Blueprint for Survival* (1972).
8. Brundtland, *Our Common Future* (1987).

در بارهٔ نگرش دوم از این لحاظ که نهضت اکولوژیکی قاطعانه در صف اول سیاست در دو دههٔ گذشته قرار گرفته است، بسیار می‌توان سخن گفت. گرچه باید به نگرش سوم پیوست. در این نظر سوم جنبه‌های منفی و مثبتی وجود دارد که ریشه‌های افکار را در قرن نوزدهم تشخیص می‌دهد گرچه در بارهٔ زمان دقیق آن هنوز بحث‌هایی وجود دارد. نکته‌ای که بسیاری از نویسندگان، حتی کسانی که موافق گزارش دههٔ ۱۹۷۰ هستند آن را پذیرفته‌اند این است که اکولوژیسم تا حدی فرآوردهٔ واکنش انتقادی به سنّت روشنگری اروپا است.(۱۵) اکولوژیسم به ارزش والای عقل با نظر تردید می‌نگرد. همچنین جایگاه مرکزی موجودات انسانی را در جهان و این را که طبیعت بی‌ارزش است و انسان‌ها می‌توانند در آن دستکاری کنند انکار می‌کند. در این قرائت، مکتب اکولوژیسم در کنار بخشی از واکنش نهضت رمانتیک در برابر عصر روشنگری در اوایل قرن نوزدهم قرار داشته است. ضعف این گزارش نقش مهمی است که عقلانیت و علم تجربی در معرفی نهضت اکولوژیکی ایفا می‌کند. علاوه بر این، اعتقادات مربوط به برابری جهانی انسان‌ها و گونه‌ها که در عرصه‌های وسیعی در اکولوژی وجود دارد، با خصلت سنّت‌گرا، مکان یاب و غالباً سلسله مراتبی‌تر نهضت رمانتیک تطبیق نمی‌کند.

اگر در سدهٔ نوزدهم به عقب‌تر بازگردیم و تأثیر مالتوسیانیسم و داروینیسم را ببینیم، با نکتهٔ کاملاً متمایزی روبرو می‌شویم. فلسفه‌هایی گسترش یافتند که می‌کوشیدند نگرش ماتریالیستی و علمی را با ادراک ذاتی و طبیعت‌گرای دین و اخلاق جوش دهند. به عبارت دیگر، طبیعت و تکامل سرشار از اهمیت معنوی بودند. از یک سو، این‌گونه فلسفه‌ها پیشرفت‌های علم تکاملی و افول مذهب ارتدوکس‌تر را می‌پذیرفتند. از سوی دیگر، به فلسفه‌های آگاهی نظیر ایده‌آلیسم با دیدهٔ فوق‌العاده شکاک می‌نگریستند. انسان‌ها تابع قوانین تکاملی طبیعت بودند. در این سناریو، اهمیتی بنیادین یا مدل‌واره‌ای برای تکامل و طبیعت وارد می‌شد. این گرایش را آشکارا در بسیاری از نویسندگانی می‌بینیم که پیش از این در بارهٔ آنان سخن گفته‌ایم: پتر کروپوتکین، ل. ت. هابهاوس، ج. آ. هابسون و هربرت اسپنسر. در غیبت خدا یا خدایان، «طبیعت» و مدلول‌های بنیادین هستی‌شناسانه آن اهمیتی متعالی دارد. علوم ممکن است چه آگاهانه و چه ناآگاهانه این الگوها و ساختارهای بنیادی را کشف کنند و هاله‌ای مقدس برگرد سر خود بکشند. تکامل جنبه‌ای معنوی پیدا کرد. یکی از آشکارترین نمونه‌های این امر در سده بیستم آثار

تیلهارت دوشاردن است که بر بخش‌هایی از نهضت اکولوژیکی معاصر تأثیر گذاشته است.(۱۶)

چیزی که در این‌جا جالب است آن است که اولین نویسنده‌ای که واژهٔ جدید «اکولوژی» را به کار برد قویاً نگرش فوق را داشت. ارنست هکل چهرهٔ متنفذی بود که اندیشه‌های او نه تنها بر نهادهای علمی بلکه بر نهادهای ادبی و دینی پیش از جنگ جهانی اول تأثیر گذاشتند. او محصول موج ماتریالیسم تکامل‌گرای آلمان بود که در دهه‌های آخر قرن نوزدهم تحت تأثیر داروینیسم قرار داشت. هکل در آثار آکادمیک جدی خود و متون عامه‌فهم‌تر مانند *معمای جهان هستی*[1] کوشید تا توحید [مونیسم] فلسفی (مبتنی بر حیات‌گرایی در تقابل با بیولوژی، مکانیک) را گسترش دهد و می‌خواست این فلسفه در نهایت جانشین معتبری برای دین باشد. هکل مانند هربرت اسپنسر (که عمیقاً مورد ستایش وی بود) و بعدها هانری برگسون، نیروی تکامل یابنده یا جوهری را در درون جهان طبیعت مادّی قبول داشت که قانونی بنیادی ـ که آن را «قانون جوهر» می‌نامید ـ بر آن حاکم است.(۱۷) همچنین مانند اسپنسر طبیعت متکامل را بدون حیات نمی‌دانست. او خداشناسی را انکار می‌کرد و به «وحدت وجود» اعتقاد داشت. به نظر هکل خداوند کاملاً ذاتی طبیعت بود، یا چنان که خود می‌گفت «خداوند، به عنوان یک هستی *فرادنیوی* در هر جا هم‌هویت با خود طبیعت است.»(۱۹) با مرگ خدایان کهن، هکل خوش‌بینانه می‌گفت که «خورشید توحید و یکتانگری واقعی ما... پرستشگاه شگفت‌انگیز طبیعت را با همهٔ زیبایی‌اش بر ما آشکار می‌سازد.» بدین قرار دین طبیعت جانشین «ایده‌آل‌های انسان‌مدارانه از خدا، آزادی و جاودانگی» شد.(۲۰) هکل طبیعت را ارگانیسمی یگانه و وحدت یافته و متوازن می‌دید که انسان‌ها جزئی از آن بودند، ارگانیسمی که معنا و اهمیتی دینی داشت. این ارگانیزم یکتاگرا، طبیعی و هماهنگ، در مورد سازمان‌بندی جامعه و نیز روابط ما با طبیعت، درس‌هایی برای آموختن به ما داشت.

اکولوژیسم از آغاز خود در دههٔ ۱۸۷۰ ایده‌های علمی و تکاملی داشت. این اندیشه‌ها غالباً در معنویت ظریف وحدت وجودی و کلی نگرانه سازگار شده بودند. خود طبیعت جایگاهی ارزشمند و اخلاقی داشت و با سرنوشت ما به عنوان یکی از جانوران پیوند

1. Haeckel, *The Riddle of the Universe*.

می‌یافت. طبیعت حاوی فرجام‌شناسی پویایی بود که ما به زیان خود از آن غافل مانده بودیم. کسانی که به مطالعهٔ اکولوژی می‌پرداختند و می‌کوشیدند تا خلوص انگیزهٔ علمی را حفظ کنند، نیاز داشتند تا لحظه‌ای بیارامند و به مطالعهٔ تاریخ رشته خویش بپردازند. از زمان هکل به بعد، اکولوژی اهمیتی اخلاقی و مذهبی برای انسانیت پیدا کرد. شیوه‌ای که با آن به سازماندهی جوامع خود، اقتصاد خود و زندگی شخصی خود می‌پرداختیم دارای همان منطق طبیعی و فرجام‌شناسانه طبیعت بود. این دیدگاه دیگر به توجه یگانه به انسان اکتفا نمی‌کرد بلکه بیش‌تر غیر انسان‌مدارانه بود. افزون بر این، طبیعت و «طبیعی» تبدیل به ستایشی والا شدند. زندگی کردن به شیوهٔ طبیعی بهترین زندگی بود. این عقاید تأثیرات عظیمی بر قرن بیستم و نگرش‌های ما نسبت به نواحی روستایی، عریان‌گرایی، سنّت مردمی، موسیقی مردمی، خوراک طبیعی، رشد گیاهی، ادیان شرقی، ذخایر طبیعی، تندرستی و طب هومیوپاتی و نظایر این‌ها داشت ـ مجموعهٔ گسترده‌ای از اعتقادات که در این‌جا درخور بررسی نیست ولی همهٔ آن‌ها پیش از جنگ جهانی اول مطرح بوده‌اند.(۲۱)

جنبهٔ نگران کنندهٔ داعیه‌های فوق برای بسیاری افراد در نهضت اکولوژیکی، مضاعف و دوگانه است. اولاً روشن است که نگرش اکولوژیکی از آغاز خود گهگاه هوادارانی میان محافظه‌کاران (به ویژه خدانشناسان) و ناسیونالیست‌ها به ویژه نهضت‌های ملی در سراسر اروپا در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ داشته است. این امر مبارکی است که سوسیالیست‌های ناراضی و آنارشیست‌ها نیز از دههٔ ۱۹۷۰ اعضای اصلی نهضت اکولوژیکی را تشکیل داده‌اند. اعتقاد و پیوند آن‌ها با نگرش‌های صلح‌جویانه و ضددولتی، این تبارنامه متنوع را مبهم‌تر ساخته است. مسئله در این‌جا آن است که اکثر کسانی که در بارهٔ تاریخ اکولوژی در بیست سال گذشته مطلب نوشته‌اند معتقدان به رادیکالیسم آنارشیستی یا سوسیالیستی سبز بوده‌اند.

نگرانی دوم شیوه‌ای است که این ایده‌های بوم شناختی رایج شده و گسترش یافته‌اند، به ویژه نگرش‌های اکولوژیکی شدید بسیاری از نهضت‌های فاشیستی و نازی. رایش سوم به شدت در مورد تکنولوژی باد، گاز متان و سایر منابع جایگزین انرژی پژوهش می‌کرد. آلمان‌ها نخستین کسانی بودند که مسئله ذخایر طبیعی را در اروپا مطرح کردند و به اقدام عملی در مورد آن دست زدند و برنامه‌های گسترده‌ای برای جنگل‌کاری و احیای جنگل‌ها اجرا کردند. علاوه بر این، آن‌ها به تجربیات گسترده‌ای در زمینهٔ کشاورزی

بیودینامیک و ارگانیک پرداختند. بسیاری از آن‌ها، مانند خود هیتلر، گیاهخوارانی جدی بودند و هیملر فرمانده اس اس از مخالفان پَر و پا قرص زنده شکافی یا کالبدشکافی جانوران زنده بود.[۲۲] این جزئیات موجب مباحثات پرشوری در درون نهضت اکولوژی در بارهٔ وجود «اکوفاشیسم» شده است.

بجز نظریات فوق تلاش‌هایی نیز در متون جامعه‌شناسی و اقتصاد برای بحث در بارهٔ تاریخ نهضت اکولوژی انجام شده است که برخی از آن‌ها نگرش‌های دیرینهٔ قرن نوزدهم را تداعی می‌کند. مثلاً لووه و گویدر در مطالعهٔ خود در بارهٔ گروه‌های زیست‌محیطی در سیاست، «موج‌هایی» را در ارتباط با مسائل اکولوژیکی تشخیص داده‌اند: از دههٔ ۱۸۸۰ تا ۱۹۰۰؛ ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۹؛ و دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۷۰.[۲۳] مؤلفان عقیده دارند که «شاید تصادفی نباشد که هر یک از دوره‌های رشد ناگهانی گروه‌های جدید طرفدار محیط زیست در دههٔ ۱۸۹۰، اواخر دههٔ ۱۹۲۰، اواخر دههٔ ۱۹۵۰ و اوایل ۱۹۷۰ در مراحل مشابهی با دورهٔ جهانی کسب و کار ظهور کرده‌اند ـ یعنی در پایان دوره‌های توسعه.»[۲۴] هرگاه نیازهای مادی برای بخش خاصی از طریق رفاه اقتصادی ارضاکننده می‌شد، مردم شروع می‌کرده‌اند به اظهار نگرانی در بارهٔ «هزینه‌های» رفاه و نیز در بارهٔ محیط «طبیعی» که اوقات فراغت و لذت خود را در آن سپری می‌کرده‌اند. آن‌ها فرصت و وقت و امنیت آموزشی و مالی داشته‌اند که بتوانند به هشدارهایی در مورد محیط زیست توجه کنند.[۲۵]

سایر پژوهندگان اجتماعی گفته‌اند کسانی که نگرانی‌های اکولوژیکی دارند اغلب اعضای طبقات اجتماعی‌ای هستند که در حاشیهٔ صنعت قرار دارند و معمولاً در بخش خدمات حرفه‌ای جامعه (دانشگاهیان، آموزگاران، هنرمندان، هنرپیشگان، روحانیان، مددکاران اجتماعی و غیره) کار می‌کنند.[۲۶] اقتصادهای صنعتی پیشرفته رشد چشمگیر این مشاغل بخش خدمات را نشان می‌دهند. بدین ترتیب، انتقال ارزش‌ها به سوی اکولوژی با الگوهای متغیر شغلی اقتصادهای صنعتی پیشرفته ارتباط دارند. البته تضاد طنزآمیز اصلی آن است که رشد اقتصادی همراه با پیامدهای زیست محیطی آن (اکولوژیست‌ها از آن انتقاد می‌کنند) توسعه بخش خدمات رفاهی و آموزشی را تسهیل کرده است و این امر به نوبه خود باعث گسترش توانایی لذت بردن و بهره‌گیری از محیط زیست می‌شود که این رشد به آن لطمه زده است. نکتهٔ جالب در این نظریات جامعه‌شناختی و اقتصادی آن است که آن‌ها نگرانی چندانی در بارهٔ خود ایدئولوژی

ابراز نمی‌دارند. از دیدگاه جامعه‌شناختی و اقتصادی، انتقال ارزش‌ها و ایدئولوژی فی‌نفسه چندان چیزی به ما نمی‌گویند؛ اقتصاد، طبقه و تغییرات شغلی در جوامع صنعتی پیشرفته است که ماهیت واقعی اکولوژیکی را آشکار می‌سازد.

در نتیجه گفته شده است که نگرش‌های ما از لحاظ اکولوژیکی تازه نیستند. آن‌ها ناگهان در دهۀ ۱۹۷۰ با اعتبار رادیکال محض ظهور نکرده‌اند. بلکه ارتباط ظریف و نیرومندی با نگرش‌هایی در بارۀ طبیعت دارند که در اندیشۀ اروپایی از اواخر قرن نوزدهم مطرح شده‌اند. این اندیشه‌ها به رغم اعتلای گسترده خود توسط گروه‌های گوناگون سیاسی در سراسر قرن بیستم، تقارن تصادفی اوضاع و احوال، افراد و رویدادهای دهۀ ۱۹۷۰ باعث شده است که توجه پویایی به مسائل اکولوژیکی دوباره مبذول شود. این عمل توجه مجدد به تلاش‌هایی برای رد کردن هواداران اولیه انجامیده است. به رغم این واقعیت که این فصل عمدتاً به پدیدۀ دهه ۱۹۷۰ خواهد پرداخت، شبکۀ اکولوژیکی عملاً چنان گسترده شده است تا صف گسترده‌تر نگرش‌های سیاسی را نیز در بر گیرد. اکولوژی ممکن است صورت جدیدی از آگاهی ایدئولوژیکی باشد، اما در عین حال، صورت پیچیده‌ای است که مانند همه ایدئولوژی‌ها انواع گرایش‌های غالباً متضاد را در بر می‌گیرد.

ماهیت اکولوژی

در بحث اکولوژی به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی، مسائل متعددی وجود دارد که با جدید بودن نسبی این نهضت ارتباط دارند. این نهضت هنوز در جریان شکل‌گیری است. اولاً این مسئله وجود دارد که بسیاری افراد در درون خود نهضت بر این اعتقاد هستند که اکولوژی ایدئولوژی نیست. اکولوژی چیزی فراتر از ایدئولوژی دانسته شده است. ثانیاً رابطۀ دشوار و مسئله‌سازی میان اکوفیلوزوفی یا فلسفۀ اکولوژیکی معاصر و ایدئولوژی سیاسی و نهضت عملی اکولوژیکی وجود دارد. و بالاخره موضوع کثرت و گوناگونی در درون نهضت مطرح است که طبقه‌بندی مکاتب فکری اکولوژیکی را دشوار می‌سازد. در این بخش به این سه مسئله نگاهی می‌افکنیم و سپس به طبقه‌بندی عملی اکولوژیسم می‌پردازیم.

یکی از شعارهای سبزهای بریتانیا و آلمان که پیوسته تکرار می‌شد این بود: «نه چپ، نه راست بلکه به پیش.» آنچه به راستی در این شعار نهفته است ایدئولوژی جدید نیست

بلکه چیزی است که از همهٔ ایدئولوژی‌ها فراتر می‌رود. به نظر بسیاری کسان، ایدئولوژی‌ها بخشی از بسته‌بندی اندیشه و ارزش‌هایی هستند که مشخصهٔ یک عصر یا دوره را تشکیل می‌دهند، در مورد اکولوژی علت ریشه‌ای این بحران محیط زیست بوده است. همان طور که نویسنده‌ای می‌نویسد: «سیاستی که ما می‌شناسیم نمی‌تواند مدت زیادی به بحث در بارهٔ موضوعات [زیست محیطی] بپردازد برای آن‌که در ذهنیتی که این موضوعات از آن نشئت گرفته‌اند سهیم است» ـ نظری که بسیاری کسان در نهضت معاصر در آن سهم دارند.(۲۷) ایدئولوژی‌های همه مرام‌ها فقط «سیستم‌های انتزاعی، مجموعه‌ای از آرمان‌های ثابت منطقی هستند... که بر رفتار ما حکومت می‌کنند، و در بارهٔ جامعه حقیقتی را بیان می‌دارند.» آن‌گاه نویسنده می‌افزاید که «آن‌ها از هر خطر فیزیکی برای جهان مهلک‌تر هستند چون منطق آن‌ها می‌توانند ما را اسیر خود سازد.»(۲۸) بدین قرار، وظیفهٔ ما آن است که فراتر از ایدئولوژی گام برداریم.

نظر فوق آشکارا الهام‌بخش بسیاری از افراد نهضت است. این پدیده را در بسیاری از ایدئولوژی‌ها می‌توان دید، هر چند پذیرفتنی نیست. این اهرم مناسب آشکاری برای استقرار حقیقت است ـ یعنی «من از حیطهٔ حقیقت عینی سخن می‌گویم، شما یک ایدئولوژی‌پرداز هستید.» بدون شرح مجدد عقاید و استدلال‌ها، بیش‌تر آنچه ما انتظار داریم در یک ایدئولوژی بیابیم به روشنی در اکولوژی وجود دارد. گزارش‌های متافیزیکی‌ای در بارهٔ ماهیت حقیقت، سرشت انسان و نقش انسان‌ها در جهان، ارزیابی‌هایی در بارهٔ عوامل سازندهٔ بهترین زندگی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، و توصیه‌ها و استدلال‌های متقاعد کننده‌ای در بارهٔ آنچه باید در این عرصه‌ها انجام داد وجود دارند. در واقع بیش از یک قرن بیش‌تر هواداران اکولوژی به صور گوناگون همراه ما بوده‌اند. بدین ترتیب، در این کتاب روشن خواهد شد، اکولوژی یک ایدئولوژی است.

معضل نگران‌کنندهٔ دیگر به رابطهٔ فلسفهٔ محیط زیست [اکوفیلوزوفی] با ایدئولوژی و عمل سیاسی اکولوژی مربوط می‌شود. اندرو دابسون به این نکته توجه دارد و می‌گوید که «سیاست اکولوژیکی از همان قواعد زمینه‌ای فلسفهٔ آن پیروی نمی‌کند.»(۲۹) اگر به بررسی متون اکولوژیکی در دو دههٔ گذشته بپردازیم به فرقه‌های متعدد و متمایزی برخورد می‌کنیم که هر یک فعالیت می‌کنند و غالباً به طور مبهمی از وجود یکدیگر اطلاع دارند. این در مورد سایر ایدئولوژی‌هایی که قبلاً مطالعه کردیم نامعمول است و در آن‌ها تناسب بیش‌تری میان اندیشهٔ پیچیدهٔ فلسفی و نظرات ایدئولوژیکی و عملی وجود دارد.

مقادیر زیادی از فلسفه‌های محیط زیستی و نشریات پیچیده و پیشرفته‌ای نظیر علم‌الاخلاق زیست محیطی[1]، و نیز کتاب‌های آموزشی و مستدلی در بارهٔ اخلاق زیست محیطی، و از سوی دیگر مجموعه‌ای عظیم از جزوه‌ها، کتاب‌ها، انجمن‌ها و تجربیات گوناگون ایدئولوژیکی، اقتصادی، عصر جدیدی و عملی وجود دارند. هیچ یک از این گرایش‌ها ظاهراً علاقه‌ای به دیگری نشان نمی‌دهند. در مورد فیلسوفان این امر معلول ترکیبی از تعصب شغلی و تفکیک‌ها و جدایی‌های آکادمیک است؛ گرایش دیگر معلول اختلاطی از انگیزه‌هایی است که ناشی از این واقعیتند که فیلسوفان چندان دلمشغول و نگران عمل نیستند. این فقدانِ تماس ناراحت‌کننده است.[۳۰] مسئلهٔ اضافی دیگر در ارتباط با اکولوژی عملگراتر، تضاد درونی آن است. از یک سو، در بیش‌تر متون «کاربردی» اخیر گرایشی برای همسان انگاری آشکار (به طور سطحی) با یکی از جناح‌های بحث‌انگیز فلسفهٔ طرفدار محیط زیست ـ اکولوژیکی ژرف ـ وجود دارد.[۳۱] از سوی دیگر، در متون مشابه، و در اقدام کنونی، عقاید اساسی مورد استفادهٔ بسیاری از اکولوژیست‌ها غالباً ایده و استدلال‌های «معقولانهٔ انسانی» هستند که توجه اندکی و در واقع مغایرت آشکاری حتی با صور معتدل‌تر فلسفهٔ محیط زیست دارند. به عبارت دیگر، اکولوژی فقط در زمینهٔ بقای انسان گهگاه به توجیه خود می‌پردازد. به این نکته بعداً باز خواهیم گشت.

مسئلهٔ سوم، تعدد و کثرت است. در حالی که بسیاری از اکولوژیست‌ها ارزش کثرت و تنوع را در اکوسفر [زیست کره] قبول دارند، از وجود ظاهری آن در خود ایدئولوژی چندان خوشحال نیستند. تمایل نیرومندی در نهضت از لحاظ خالص و نو بودن ایدئولوژی و عدم آلودگی آن بر اثر تماس با طرح‌های کهنه وجود دارد. منتها روشن است که «همان‌گونه که سوسیالیسم‌ها و لیبرالیسم‌های متعددی وجود دارند، اکولوژیسم‌های متعددی نیز وجود دارند.»[۳۲] افزون بر این، این مکاتب گوناگون اکولوژیکی یا از طرح‌های فکری دیگری سرچشمه می‌گیرند یا با آن‌ها تداخل دارند. جذاب‌ترین و وسوسه کننده‌ترین راهبرد این است که آنچه به نام اکولوژیکی وجود دارد ساده کنیم و برخی مقولات دیگر را نپذیریم. طبقه‌بندی و مقوله‌سازی خود من شامل بیش‌تر نکته‌هایی است که مفسران دیگر آن‌ها را نپذیرفته‌اند.[۳۳]

1. *Environmental Ethics*.

نهضت اکولوژیکی چه از لحاظ سیاسی و چه فلسفی دارای دو گرایش گسترده با مؤلفه‌های بینابینی وسیعی است. نخست به سنخ شناسی فلسفی می‌پردازیم: در یک سر طیف می‌توانیم آنچه را که باید جناح «انسان مدار» نامید تشخیص داد که استدلال‌های عمدهٔ آن‌ها تأکید بر این دارد که موجودات انسانی یگانه معیار برای آنچه ارزشمند است و آنچه می‌تواند ارزشمند باشد محسوب می‌شوند.(۳۴) از نظر این جناح، ارزش طبیعت معمولاً خصلت ابزاری دارد، یعنی جهان طبیعی (از جمله جانوران) فقط *برای* انسان‌ها و به خاطر آن‌هاست که کار می‌کند و ارزش دارد یا تا جایی که انسان برای آن ارزش قائل است اهمیت دارد. البته در این‌جا طبیعت هنوز می‌تواند ارزش زیادی داشته باشد: می‌تواند سیستم هشدار دهنده اولیه برای ما از لحاظ نزدیک بودن فاجعه‌ای اکولوژیکی و زیست محیطی باشد؛ ما را حمایت و تغذیه کند؛ می‌توانیم در آن به تجربه‌های ارزشمندی بپردازیم؛ می‌توانیم در آن عمل و تمرین و آزمایش کنیم؛ می‌توانیم آن را بستاییم، در آن بیاساییم، می‌توانیم از لحاظ روانی در آن تجدید قوا کنیم و نشاط بیابیم و زیبایی آن احساس زیباشناختی ما را تحریک کند.(۳۵) با وجود این، تمام این موهبت‌ها و امتیازات بر مدار انسان می‌چرخند و برای انسان حالت ابزاری دارند. طبیعت بدون انسان‌ها فاقد ارزش است.

در انتهای دیگر این طیف فلسفی، جناح اکولوژی ژرف قرار دارد. این جناح نزدیک به چیزی است که گاه آن را دیدگاه «کلی نگر» نامیده‌اند. کانون اصلی ارزش، فرد انسان نیست، بلکه اکوسفر به طور کلی است. از این رو، این مکتب در تقابل با مکتب انسان‌مدار مکتب «بوم مدار» تلقی می‌شود. در این‌جا ارزش معمولاً ذاتی کل اکوسفر است؛ انسان‌ها این ارزش را به آن نداده‌اند و بنابراین، نمی‌توانند از اکوسفر در حکم ابزاری برای هدف‌های انسانی استفاده کنند. این بحث‌انگیزترین جناح فلسفه اکولوژیکی یا زیست محیطی است که الهام‌بخش اولیه آن آلدو لئوپولد نویسنده آمریکای شمالی با *سالنامه منطقه شنی*[1] خود و سپس آرن نس فیلسوف بوده‌اند.(۳۶) این مکتب، با وجود این واقعیت که هنوز در جریان شکل‌گیری است، گرایش‌های متعددی را در بر می‌گیرد: تأکید ژ. ر. رودمن بر حساسیت اکولوژیکی؛ پیروان نوشته‌های اولیه نس که بر ارزش ذاتی و جستجو و پژوهش ژرف تأکید می‌کنند؛ کسانی که در اکولوژی ژرف معانی

1. Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*.

ژرف دینی (معمولاً بودایی) می‌یابند؛ و بالاخره کسانی ـ به خصوص وارویک فاکس ـ که می‌کوشند توجه فلسفی متافیزیکی جدید و عمیقی بر نیاز به تغییر بنیادی در آگاهی اکولوژیکی انسان داشته باشند.[۳۷] با این حال، در تمام این گرایش‌ها انسان‌ها به عنوان یک جنبه و بخشی از اکوسفر نگریسته می‌شوند.

میان این دو گروه، دسته گستردهٔ بینابینی وجود دارد که تقسیم فرعی آن‌ها به دو گرایش می‌تواند سودمند باشد. موضع اساسی نگرش بینابینی، نه پذیرش آیین انسان‌مداری محض و نه اکومداری ناب است. قسمت اعظم فلسفهٔ زیست محیطی اخلاقی در این دسته جای می‌گیرد. دو گرایش فرعی موضع بینابینی را می‌توان «گسترش‌گرایی اخلاقی» و «کلی‌گرایی ناراضی» نامید.[۳۸] تمایز سرانگشتی میان این دو گرایش فرعی این است که اولی بیش‌تر به آیین انسان‌مداری گرایش دارد و دومی در این باره گرایش کم‌تری دارد.

در میان دستهٔ «گسترش‌گرایان اخلاقی» بهترین مثال‌ها چهره‌هایی نظیر پتر سینگر یا تام ریگان هستند که معتقد به آزادی و رعایت حقوق جانورانند که معمولاً آن‌ها را «احساس‌گرایان اخلاقی» می‌گویند. سینگر عقیده دارد که «احساس» کانون ارزش است. جانوران احساس دارند و بنابراین، دارای ارزشند.[۳۹] این بدان معناست که حیات بی‌احساس فاقد ارزش است. ما مسئلهٔ ارزش را به مخلوقات گسترش می‌دهیم چون می‌توانیم منطقاً ببینیم که آن‌ها قوهٔ احساس دارند. بدین ترتیب، گیاهان، سنگ‌ها یا رودخانه‌ها از مقولهٔ بحث ما خارجند. سینگر می‌گوید: «درک این نکته بسیار دشوار است که چگونه بریدن یک درخت می‌تواند *برای* درخت اهمیت داشته باشد اگر او فاقد احساس باشد.»[۴۰]

جناح «کلی‌گرای ناراضی» استدلال‌های مربوط به ارزش را از احساس فراتر می‌برد و به انواعی از مفاهیم می‌رساند: ارزش ذاتی طبیعت یا ارزش کل بیوسفر [زیست‌کره] گیاهان را نیز دربر می‌گیرد. به عبارت دیگر، بیش‌تر کل‌گرایان ناراضی از گسترش‌گرایان اخلاقی فراتر می‌روند و ارزش را فراسوی انسان‌ها و جانوران قرار می‌دهند. این جنبه تعریف کننده و معرّف کلی‌گرایی ناراضی است. برخی نیز ممکن است بگویند که «واحدهای کلی» نظیر جامعهٔ بیوتیک ارزش دارند.[۴۱] با این حال، این واحدهای کلی معمولاً شامل کوه‌ها و رودها نمی‌شوند. بسیاری از استدلال‌ها و عقاید درون کلی‌گرایی ناراضی در برگیرنده شکلی از ادعای ارزش ذاتی هستند، اما در این مورد، بیش‌تر

نویسندگان، از جمله ج. برد کالیکات، هلمز روستون سوم و پُل تایلور، هنوز می‌خواهند فاصلهٔ انتقادی خود را با کلی‌گرایی مطلق متفکران اکولوژیکی ژرف نظیر آرن نس و وارویک فاکس حفظ کنند.[۴۲]

پیش از آن‌که به سنخ شناسی سیاسی بپردازیم، توضیح نکته‌ای نهایی در بارهٔ مفهوم ارزش ذاتی ضرورت دارد. تمایز میان اکولوژی ژرف و سایر انواع فلسفهٔ زیست محیطی این است که دستهٔ نخست به ارزش ذاتی بسیار معتقد است. ارزش ذاتی را می‌توان به طور صوری به عنوان تعلق به چیزی که خود بخود ارزش دارد و تعلق او ابزارگونه نیست تعریف کرد.[۴۳] به طور گذرا به دو نکته در این‌جا اشاره می‌کنیم. اولاً عقیده یا ادعای ارزش ذاتی واحد وجود ندارد. در واقع داعیه‌های ارزش ذاتی وجود دارند که متقابلاً با یکدیگر دشمنی می‌ورزند. فیلسوفانی هستند که ارزش ذاتی را در اشیای موجود در جهان می‌بینند.[۴۴] دیگران ارزش ذاتی را در وضعیات و فعالیت‌های اشیا، به ویژه «وضعیات اموری» می‌دانند که در شکوفایی چیزی سهم دارند.[۴۵] ثانیاً از عقاید مربوط به استدلال‌های ارزشی در طیف فلسفهٔ زیست محیطی استفاده می‌شود. آن‌ها فقط در حیطهٔ اکولوژیکی ژرف قرار ندارند. در واقع فیلسوفان اکولوژیکی ژرف، نظیر وارویک فاکس، در آثار جدیدتر خود ظاهراً ارتباط کمی برای آن‌ها قائلند.[۴۶] از سوی دیگر، نظریهٔ ارزش ذاتی می‌تواند در درون اخلاق انسان‌مدارانه به کار رود و از ارزش ذاتی افراد انسان به عنوان موجودات متمایزی از طبیعت سخن بگوید. از این کاربرد در عناصر گوناگون موضع فلسفی زیست محیطی بینابینی به صُور بسیار گوناگون در آثار فیلسوفانی مانند هلمز روستون سوم و رابین آتفیلد استفاده شده است.

اکنون مسئلهٔ رابطهٔ طبقه‌بندی میان نظریات فلسفی فوق و طیف عقاید سیاسی باید به طور خلاصه بررسی شود. گروه‌بندی‌های گستردهٔ مشابهی را می‌توان به عنوان سنخ شناسی فلسفی تشخیص داد. نکته‌ای که باید ذکر شود آن است که طرح سیاسی‌ای که این گروه‌ها بدان صورت ظاهر می‌شوند از گروه‌های فشار تا احزاب سیاسی را دربر می‌گیرد و تغییر می‌کند. همبستگی تک به تک دقیقی میان هیچ یک از این دسته‌ها و صُور سیاسی وجود ندارد. بنابراین، اکولوژیست‌های ژرف یا به عضویت احزاب درآمدند یا جزو گروه‌های فشار شدند. بدین قرار، از یک سو یک جناح «سبک» و اصلاح‌طلب‌تر در اکولوژی وجود دارد. این جناح غالباً از کل نگرش اکولوژی فاصله می‌گیرد و خود را جدا می‌کند.[۴۷] در درون این دسته گاه با سنّتی‌ترین گروه‌های زیست محیطی مثلاً گروه‌های

حفاظت از محیط زیست و گروه‌های بازآفرینی برخورد می‌کنیم. در واقع قسمت اعظم گروه‌های موفق سیاسی طرفدار محیط زیست مایلند در این دسته باشند. جذابیت عمدهٔ ایشان معمولاً بیش‌تر به خاطر اهمیت به ارزش‌گذاری و حفظ محیط زیست برای منافع یا بقای موجودات انسانی است. به عبارت دیگر، اساس جذابیت ایشان دارا بودن عقاید انسان‌مدارانه است. جناح اصلاح‌طلب اساساً در درون چارچوب‌های نهادینه شدهٔ موجود و جریان‌های سیاسی عمل می‌کند، گرچه برای اثبات حقانیت خود به برخی تظاهرات عمومی متوسل می‌شود.

در آن سوی آخر طیف، جناح اکولوژی ژرف قرار دارد. جذابیت آن‌ها، به قول دانلد وورستر[۴۸]، مرهون ذهنیت آرکادی [روستاگرای] ایشان است. اکولوژیست‌های ژرف معمولاً خواهان تغییر کلی ارزش‌ها در جامعه هستند ـ این‌که عصر نوینی ظهور کند که در آن دریافت کلی از جهان و طبیعت تغییر یابد. در این معنا تعدادی از آنچه «اکوتوپیا» خوانده شده است در عقاید این جناح وجود دارد.[۴۹] چنان که در مورد سنخ شناسی فلسفی در فوق بیان شد، انواع گرایش‌ها در این زمینه وجود دارند. کسانی هستند که به ایجاد جوامع بدیل مبتنی بر اصول مذهبی یا غیرمذهبی و استفاده از تکنولوژی‌های جایگزین اعتقاد دارند. آن‌ها دارای فلسفه اجتماعی بسیار متمایزی هستند که مبتنی بر مفاهیمی نظیر «منطقه‌گرایی زیستی» است که بعداً در بارهٔ آن بحث خواهیم کرد. این عرصه حمایت گروه کوچک اما پر سر و صدای اکوفمینیست‌ها را نیز جلب کرده است که جامعهٔ ژرف را جامعه‌ای می‌دانند که مردسالاری در آن از بین رفته باشد. بحث‌انگیزتر آن است که ناسیونالیست‌ها و قوم‌گرایان فراموش شده‌اند که در آغاز سدهٔ بیستم شور و شوق بسیاری را به سوی خود جلب کرده بودند. فلسفهٔ توحید [مونیسم] هکل (و کسانی که از گونه‌های متمایز آن استفاده می‌کنند) بسیار با مدل‌واره‌های ژرف نزدیک است. عقاید فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم در مورد وابستگی شدید انسان‌ها به زمین و مکان طنینی از این نگرش است که در فصل ششم بررسی کردیم.[۵۰]

و سرانجام و بحث‌انگیزتر از همه، جناح افراطی و خشن دیگری وجود دارد که می‌توانیم آن را در اکولوژیست‌های ژرف شناسایی کنیم. این جناح نهضت «اول زمین!» است که خاستگاه آن ایالات متحدهٔ آمریکاست ولی شعبه‌هایی در بسیاری از کشورهای دیگر نیز دارد که عقاید ژرفی دارند که از آن‌ها نتایجی به ظاهر منطقی استنتاج می‌کنند. طبیعت مهم‌تر از موجودات انسانی است. طبیعت وحشی به ارزشی مطلق تبدیل

می‌شود. صنعتی شدن موجب تباهی کرهٔ ارض شده است. بسیاری از پیروان «اول زمین!» با خوش‌بینی و تسامحی مطبوع به شیوع شدید بیماری ایدز، قحطی و گرسنگی و امکان همه‌گیری مجدد ویروس آبله می‌نگرند و معتقدندکه این پدیده‌ها باعث آن خواهد شد که اکوسفر نفس تازه‌ای بکشد و طبیعت توازن خود را بر کره زمین باز یابد. برخی از آن‌ها هوادار عقیم کردن اجباری توده‌های انسانی هستند. برخی پیروان «اول زمین!» درگیر اقدام مستقیم نیز شده‌اند (که از این رو در زبان عوام به آن‌ها «اکوتاژ» می‌گویند) مثلاً درختانی را انتخاب می‌کنند و میخ‌های بلندی به آن‌ها می‌کوبند تا بدین وسیله مانع قطع درختان جنگلی به وسیلهٔ اره برقی شوند (که قبلاً کار آن‌ها با موفقیت‌هایی نیز همراه بوده است). منتقدان این گرایش، حتی در درون خود نهضت اکولوژی، به این‌گونه افراد، بر چسب اکوفاشیسم و اکو ـ خشونت‌گرا زده‌اند.

موضع میانه هنوز نظریات سیاسی گوناگون را به خود جلب می‌کند. همچنین شکاف بین جناح اصلاح‌طلب انسان‌مدار آرام و جناح میانه بسیار اندک است (حتی اکولوژیست‌های ژرف گهگاه به عقاید انسان‌مداران محتاط متوسل می‌شوند). نکتهٔ دیگری که باید در این‌جا گفت این است که موضع میانه نه چندان از لحاظ راهبردی بلکه از لحاظ التزام قوی ایدئولوژیکی و فلسفی برای تعدیل غیر انسان‌مداران با جناح اصلاح‌طلب فرق دارد. به علاوه «تناسب» دقیقی میان نظریات ایدئولوژیکی / سیاسی میانه و نظریات فلسفی میانه وجود ندارد، در حالی که همبستگی نزدیکی میان فیلسوفان ژرف و عملگرایان ژرف وجود دارد.

شکاف میان نظریات در بُعد سیاسی به ظهور اعتقادات ایدئولوژیکی استواری انجامیده است. مثلاً علاقهٔ فزاینده‌ای به آنچه به «اکوکاپیتالیسم» مشهور شده (واژهٔ دیگر آن باید «اکو ـ لیبرال کاپیتالیسم» باشد) به چشم می‌خورد. این جریان، بازار را بهترین ابزار کنترل مسائل زیست محیطی می‌داند. افزون بر این، در پی انتشار کتاب رودولف بارو، بحث‌های شدیدی در بارهٔ اکوسوسیالیسم در گرفته است. اکوسوسیالیست‌ها دو نظر عمده در بارهٔ اکولوژی دارند که نگرش‌های سوسیالیستی را به لیبرالیسم شبیه می‌سازد. از یک سو، اکوسوسیالیسم می‌خواهد اکولوژی بورژوایی را ویران کند (و آن را پدیدهٔ اصلاح‌طلبی طبقه متوسط و بی‌امیدی تخیلی می‌داند)[۵۱]. نظر دیگر آن است که اکوسوسیالیسم می‌خواهد سرنوشت اکولوژی ماتریالیست رادیکال را تکمیل کند یا به ثمر

برساند. اکوسوسیالیسم در مورد آیندهٔ جامعه، یعنی این‌که آیا جامعه به سوی یک دولت اکوسوسیالیست روشن‌بین می‌رود یا به سوی یک کمون / پلورالیستی سوسیالیستی، دو شاخه شده است.

اکولوژی اجتماعی «موضع سیاسی میانی» دیگری است که از کتاب مورای بوکچین آنارشیست کمونیست الهام گرفته است. چنان که در فصل پنجم گفته شد، این موضع می‌کوشد تا نگرانی‌های اکولوژیکی را با آنارشیسم کمونیستی سنّتی پیوند دهد ـ سنّتی که به پتر کروپوتکین به‌عنوان نیای برجسته و پرآوازهٔ خود مباهات می‌کند. به نظر بوکچین، ساختار ایده‌آلی چنان که انتظار می‌رود مبتنی بر ایدهٔ کمون دموکراتیک سنّتی است.

موضع اکولوژیکی اجتماعی ظاهراً می‌خواهد به طور ظریفی بسیاری از معضلات حیات «کنونی» و سازمان کنونی درون اندیشه اکولوژیکی را با سنّت مستقر فکری خود حل کند. بدین قرار، غالباً توجه اصلی به این بحث‌هاست که اکولوژی عملاً حاوی چه اصطلاحات سیاسی است. عجیب و ریشخندآمیز آن است که به رغم بیان صریح و تحقیر بی‌رحمانه بوکچین نسبت به اکولوژی ژرف (که او گاه آن را اکوفاشیسم یا به نحوی رمز آلود «اکو لالا» می‌نامد)، کمون دموکراتیک آنارشیستی آرمیده در آغوش منطقه‌ای زیستی نیز مدل‌واره‌ای سازمانی در درون مقوله ژرف محسوب می‌شود. با طرح اقتدارگرای جزئی (که برای آنارشیسم ناشناخته بود) کمون به نحو ریشخندآمیزی الگویی شده است برای اکولوژیست‌های ناسیونالیست‌تر.(۵۲)

برخی مضامین وجود دارند که همهٔ انواع اکولوژیست‌های فلسفی و سیاسی آن را تأیید کرده‌اند. بیش‌تر آن‌ها به صورتی بر استقلال سیستماتیک گونه‌ها و محیط زیست پافشاری می‌کنند. گرچه بسیاری از آن‌ها توجهات ویژه‌ای دارند ولی معمولاً همگی اکوسیستم را به طور کلی در نظر می‌گیرند. همچنین در مقایسه با سایر ایدئولوژی‌ها، نگرشی کم زیان‌تر و مثبت‌تر نسبت به طبیعت وجود دارد. افزون بر این، گرایشی شکاکانه در بارهٔ جایگاه برتر انسان در کرهٔ زمین مطرح است. به علاوه نگرانی کلی مشترکی در بارهٔ آنچه موجودات انسانی از طریق تمدن صنعتی خود عملاً در کرهٔ ارض انجام می‌دهند وجود دارد. من مانند فصول پیشین به بحث در بارهٔ بسیاری از این مضامین با عناوین طبیعت یا سرشت انسان، و سیاست و اقتصاد خواهم پرداخت ضمن آنکه می‌کوشم تا پاسخ‌های گوناگونِ اکولوژیکی را مطرح کنم.

سرشت انسان و طبیعت

در بارهٔ مفهوم سرشت انسان در اکولوژیسم نمی‌توان به طور کلی جدا از مفهوم طبیعت بحث کرد، چون تمرکز فلسفی مباحثه عمداً معطوف به انسان‌مداری و غیر انسان‌مداری است. تصور کلی طبیعت در اندیشهٔ غربی میان قهرمان و ضد قهرمان یا شرور نوسان داشته است. ایدهٔ شرور یا ضد قهرمان یکی از اندیشه‌هایی است که اکولوژیست‌ها آن را خاص اندیشهٔ انسان‌مداری ناب می‌دانند. در این قرائت، طبیعت بی‌ارزش ولی هنوز بالقوه سرکش و نافرمان دانسته می‌شود که باید آن را فتح کرد، تحت کنترل در آورد، دستکاری کرد و به سبب هدف‌های انسانی به بهره‌برداری از آن پرداخت. بسیاری از اکولوژیست‌های سیاسی این نگرش خصمانه نسبت به طبیعت را تا قرن بیستم جهان‌بینی علوم طبیعی دانسته‌اند. بیکن، هابز، دکارت و اندیشمندان عصر روشنگری در نوشته‌های اکولوژیکی گناهکاران و مرتکبان این نگرش تلقی می‌شوند.

نظریهٔ طبیعت قهرمان یا حداقل مهربان، که از اواخر سده نوزدهم سرچشمه گرفته است دو بُعد دارد: بیرونی یا عَرَضی و درونی یا ذاتی. «نظریه عَرَضی» معتقد است که طبیعت به اعتبار ارزشی که برای ما دارد ارزشمند است و این ما هستیم که آن را در حوزهٔ گزینش اخلاقی خود قرار می‌دهیم. طبیعت ممکن است منبع ارزشمندی باشد، اما این ما هستیم که این ارزش را به آن بخشیده‌ایم. طبیعت حتی می‌تواند ذاتاً ارزشمند باشد ولی این ارزش فقط در ارتباط با موجودات انسانی معنا پیدا می‌کند. بدین قرار، طبیعت از آن رو تبدیل به قهرمان می‌شود که ما برای بقا و شکوفایی خود ارزش قائلیم. در این قرائت، طبیعت به علت ارزش ذاتی انسان قابل ارزش می‌شود. بسیاری از گروه‌های اصلاح‌طلب و طرفدار محیط زیست این نظر را دارند.

نظریهٔ دوم یا «نظریه ذاتی» (که جناح‌های میانهٔ سیاسی و اکولوژیکی ژرف طرفدار آن هستند) آن است که طبیعت اهمیتی درونی و ذاتی دارد. به نظر بسیاری از اکولوژیست‌های سیاسی این استدلال ذاتی، پیوندی ناگسستنی با این ادعا دارد که انسانیت بخشی از تمامیت طبیعت است. بدین ترتیب، سرشت یا طبیعت انسان در بستر تمامیت طبیعت درک‌پذیر است. بنابراین، انسان‌ها باید «زندگی با طبیعت را بیاموزند» نه علیه آن را.(۵۳) عامه‌پسندترین ایده‌ای که برای بعضی اکولوژیست‌های سیاسی در این زمینه وجود دارد فرضیهٔ گایا متعلق به جیمز لاولوک است.(۵۴) لاولوک به عنوان دانشمندی کارآمد این فرضیه را مطرح کرد که کره زمین باید به عنوان یک سوپرارگانیسم منحصراً خود

تنظیم‌کننده نگریسته شود. به نظر لاولوک وجود اتمسفر موجودات زنده را خلق نکرده است؛ بلکه این موجودات زنده از باکتری گرفته تا بالاتر هستند که اتمسفر زمین را منحصراً با حیات خود پدید آورده‌اند. باروری خاک، دمای اتمسفر، مقدار اکسیژنی که تنفس می‌کنیم، همگی به برهمکنشی پیچیدهٔ ارگانیسم‌ها بستگی دارند. این فرضیه به‌رغم تردیدهای علمی چشمگیری در بارهٔ آن ـ در واقع فقط می‌باید در حکم عقیده‌ای مربوط به اهمیت شایان توجه ارگانیسم‌ها یا اکوسیستم‌های متوازن کرهٔ ارض تفسیر می‌شد ـ تبدیل به طلسمی واقعی برای نهضت اکولوژیکی سیاسی شده است.

اکنون گایا، حتی در مقابل بهت و حیرت لاولوک، جنبه‌ای کاملاً معنوی یافته است. این فرضیه نه تنها بر اثبات وابستگی متقابل ما به اکوسفر مبتنی است، بلکه مرکزیت آدمیان را زایل می‌سازد و برابری اکولوژیکی ما را با کل ارگانیسم‌ها تأکید می‌کند و می‌تواند نگرش ما را نسبت به طبیعت تغییر دهد. به عبارت ساده‌تر، چنان که اخیراً نویسنده‌ای گفته است: «قدرت عملی فرضیه گایا این است که علم زیست محیطی را با اخلاق در هم می‌آمیزد. بدین قرار ظاهراً نوعی اقتدار پدید می‌آورد... که وابستگی عادی‌تر به علم از آن عاجز است.»(۵۵)

یک قرائت از نظریه ذاتی فوق، برخی ارزش‌ها را درون خود طبیعت می‌بینند. اگر انسان‌ها فقط جزئی از طبیعت هستند، پس باگونه‌های دیگر برابرند. این عقیده به یک اصل محوری در اکولوژیکی ژرف، یعنی «مساوات جویی زیست کره‌ای» تبدیل می‌شود.(۵۶) تأیید اضافی این نکته برای بعضی نویسندگان آن است که، غیر از انسان‌ها، طبیعت فاقد سلسله مراتب یا لایه‌بندی‌های مقتدرانه است. اکوسفر پایدار تحمل کننده و در واقع پرورش دهندهٔ تساوی بیولوژیکی و تنوع گونه‌هاست. برخی نویسندگان اکولوژیست این هماهنگی پایدار، تساوی و تسامح تنوع گونه‌ها را غالباً به عنوان اخلاقی طبیعی نگریسته‌اند. به عبارت دیگر، صفات هماهنگی و تسامح در حکم ارزش‌های طبیعی برای‌گونه‌های انسانی شناخته شده‌اند که باید پرورش یابند. برخی کسان جوامع ابتدایی را پرورش دهندهٔ این اخلاق طبیعی می‌دانند. چنان که برایان توکار می‌گوید: «تمدن جدید صفات زندگی‌بخش فرهنگ‌های ابتدایی را ترک کرده و سبک زندگی‌ای پدید آورده که پیوسته بسیج مرگ است.»(۵۷)

مسائل پیچیدهٔ متعددی در نظریهٔ ذاتی و پیوند آن با اندیشهٔ گایا وجود دارد. بسیاری

از اکوسوسیالیست‌ها زبان به شکایت گشوده‌اند که مفاهیم طبیعت، محیط زیست و طبیعت انسان بیش از اندازه تنگ نظرانه‌اند. مایکل ردکلیف می‌گوید: «وقتی ما به «محیط زیست» اشاره می‌کنیم... به چیزی اشاره کرده‌ایم که با تاریخ و از طریق مبارزات و استثمار پدید آمده است.»(۵۸) بیش‌تر محیط زیست ما و طبیعت ما (از جمله طبیعت انسان) رابطهٔ علّی با فقر، بیماری، کار از خود بیگانه‌ساز و فقط نیاز به بقا در نظامی ستمگرانه دارد. بنابراین، بعضی اکولوژیست‌ها، بزرگ جلوه دادن طبیعت و ارتباط دادن همهٔ مسائل به ارزش‌های شخصی را خطرناک دانسته‌اند. ما بخشی از طبیعت هستیم، اما طبیعت بازتابنده تاراج‌ها و ویرانی‌های نظام‌های اجتماعی و اقتصادی ماست. بنابراین، مسائل زیست محیطی بیش از هر چیز معلول مسائل و مشکلات سیاسی و اقتصادی پدید آمده توسط سرمایه‌داری‌اند.

مسئله دیگر مربوط می‌شود به توصیف لاولوک از گایا به عنوان یک ارگانیسم خود تنظیم کننده. اگر انسان‌ها اتمسفر را آلوده می‌سازند و خود را مسموم می‌کنند، پس از آن گایا طی هزاران سال خود را سازگار خواهد کرد. مسئله این نیست که آیا انسان‌ها به طور انبوهی کرهٔ ارض را آلوده می‌کنند، خود به عنوان گونه‌ای از بین می‌روند، یا منابع زیست را هدایت می‌کنند، سوپرارگانیسم بی‌اعتنا به این‌هاست. از این لحاظ استدلال نه به اکولوژی برای استفاده علیه آلوده کنندگان خدمت می‌کند نه برای بقای گونه‌های انسانی اهمیت دارد. بنابراین، هیچ اهمیت اخلاقی لازمی در این‌جا وجود ندارد؛ نظریهٔ گایا فقط مشاهدهٔ فرایندی طبیعی است.

جدی‌تر از همه دیدن این نکتهٔ دشوار است که کدام مفهوم از طبیعت انسان از نظریهٔ ذاتی و رابطهٔ آن با نظریه گایا سرچشمه می‌گیرد. اگر آدمیان فقط جزئی از طبیعت هستند، در موضع «بی‌اعتنا»تر گایا، ما همانند همهٔ جانوران آزاد هستیم که از جهان پیرامون خود سود جوییم. اگر در سرشت ماست که به بهره برداری و استثمار بپردازیم، و بنابراین، اگر خود را تباه و نابود می‌کنیم، جهان حتی چشمکی نخواهد زد. با این حال، بسیاری از اکولوژیست‌های سیاسی این نظر را نمی‌پذیرند. معمولاً یک مؤلفه اخلاقی مطرح می‌شود و مسئله بقای ما به منزلهٔ یک گونه پیش می‌آید، اما غالباً پیام آن است که ما، به منزلهٔ یک گونه، می‌توانیم از طریق خودآگاهی خویش به ایستادگی بپردازیم و فعالیت‌های خود را تعدیل کنیم. ما به منزلهٔ یک گونه در معرض کارکرد عادی تکامل بیولوژیکی قرار داریم.(۵۹) ما باید در این مورد بیش‌تر با نظری اکولوژیستی به پرسش از

خود بپردازیم نه آن‌که محیط زیست خود را تاراج و نابود کنیم. فرضی که در پسِ این موضع اخیر نهفته است آن است که ما به طور کیفی کاملاً جزئی از طبیعت نیستیم. ما به منزلهٔ گونه‌ای یکتا و متمایزیم، هر چند گایا بخواهد این را انکار کند. مگر آن‌که گایا را با هدف و هستی‌شناسی معنوی آکنده سازیم که در آن صورت در چنگ بی‌اعتنایی آن گرفتار می‌شویم. اگر از آن چشم بپوشیم، یا مستقیماً ارزش بقای نوع خود را تأیید کرده‌ایم یا به شیوه‌هایی می‌نگریم که از طریق آن‌ها بتوانیم پاسخی اخلاقی به طبیعت بدهیم. هر دو موضع بر این فرض استوارند که گونهٔ انسانی به طور کیفی با طبیعت فرق دارد. یکی از معانی ضمنی این بحث آن است که به طور بالقوه گزارش‌های متمایزی هم در مورد طبیعت و هم در بارهٔ سرشت انسان در اکولوژی وجود دارند، مباحثاتی که لاینحل مانده‌اند.

بُعد سیاسی اکولوژیسم

یکی از مشکلات اساسی اکولوژیسم وجود انواع دیدگاه‌های سیاسی در نهضت است. باز انسان وسوسه می‌شود که مطالعه را محدود کند و به بررسی گرایش اساسی خاص، مثلاً کمون اکولوژیست‌های اجتماعی بپردازد. همچنین مسئله‌ای در بارهٔ جنبه‌های خصوصی و عمومی اکولوژی مطرح است، یعنی تأیید خصوصی اعتقادها و اقدامات عمومی که ظاهراً با آن‌ها مغایرت دارد. البته اکولوژی از این لحاظ تنها نیست. معضل تا حدی مربوط به کارکرد چیزی است که مارتین سلیگر تنش میان ابعاد بنیادی و عملی ایدئولوژی نامیده است.[۶۰] هر چند در اکولوژی این نکته شدید و آزار دهنده است.

یکی از مسائلی که بر قضاوت بُعد سیاسی اکولوژیسم از دههٔ ۱۹۷۰ تأثیر گذاشته است وابستگی نزدیک آن عمدتاً با سوسیالیسم و تا حدی با آنارشیسم است. این وابستگی با هر دو گرایش آب‌های مربوط به اعتقادات سیاسی را گل آلود ساخته است. مسئله، به ویژه در ارتباط با سوسیالیسم، با این واقعیت تشدید می‌شود که ما با تعدادی مکاتب متمایز و اغلب با اعتقادات متضاد روبرو می‌شویم، در یکی از تفسیرهای سوسیالیستی بارو می‌گوید که غرب صنعتی شده و جوامع مبتنی بر دولت، بخشی از مسئلهٔ زیست محیطی هستند. او تأکید می‌کند که انسانیت به نقطه‌ای رسیده است که ناچار است یک صورت زندگی ثابت و جدیدی «بیابد»؛ و این توصیف را به عنوان «نوسازی خدا» ادامه می‌دهد ـ به عبارت دیگر، نوعی سامان‌بندی که فقط از آفرینش

دوبارهٔ تعادل معنوی ناشی می‌شود که مارکس در این سطح از طبیعت از آن غافل مانده است. سپس می‌گوید که «راه حل مسئله بهتر است در گروه‌های کوچک یافته شود» و فرقهٔ بندیکتین راهب‌ها را ذکر می‌کند.(۶۱) سایر اکوسوسیالیست‌ها چنان که انتظار می‌رود این مفهوم را ناخرسند کننده و تخیلی می‌دانند. بدین قرار، مارتین رایل تمایز شدیدی میان دولت‌ستیزی تمرکزگریز «سبزها» و دولت‌گرایی اکوسوسیالیست‌ها قائل است. اکولوژی برای در پیش گرفتن رفتار شایسته و لازم با شرکت‌های چند ملیتی و تنبیه آلوده‌کنندگان محیط زیست و نظایر ایشان، به «یک دولت نیرومند پیشرو از لحاظ اکولوژیکی *نیاز دارد*... تا به مبارزه با مراکز قدرتی که سرنوشت اقتصادی جوامع را در دست دارند بپردازد.»(۶۲)

چنان که پیش از این گفته شد، نوشداروهای بوکچین بیش‌تر بر سنّت‌های آنارشیسم کمونیستی متکی است. بوکچین در کتاب *اکولوژی آزادی*[1]، نظیر پیشگام فکری خود کروپوتکین، تأکیدات اکوآنارشیستی خود را در مفهوم طبیعت مهربان می‌جوید و می‌یابد. طبیعت تساوی طلب و غیر سلسله مراتبی دانسته می‌شود. بوکچین این ایده‌ها را مستقیماً با نگرش آنارشیستی کمونیستی پیوند می‌زند که خود وابستگی‌های نزدیکی با سوسیالیسم کمون / پلورالیستی چهره‌هایی نظیر بارو دارند.(۶۳)

نتیجهٔ این افکار اکوسوسیالیستی و اکوآنارشیستی فقط افزودن بر آشفتگی و ابهام آن چیزی است که اکولوژیسم به عنوان نگرش سیاسی معرفی می‌کند. این تصویر با اتهامات متقابل تیره‌تر و مه آلودتر می‌شود. اکولوژیست‌های اجتماعی به اکولوژیست‌های ژرف حمله می‌کنند که در شطحیات صوفیانه غرق شده‌اند. اکولوژیست‌های ژرف به اکوسوسیالیست‌ها حمله می‌کنند که خود ریشه رشد صنعتی و بنابراین، بخشی از مسئله هستند. زیست محیط‌گرایان اصلاح‌طلب به اکولوژیست‌های اجتماعی حمله می‌کنند که حسرت بی‌امید ناکجا آبادهای آنارشی قرن نوزدهم را در رؤیای خود می‌پرورانند.

پیش از آن‌که به معرفی سیستماتیک‌تر دیدگاه‌های سیاسی درون اکولوژیکی بپردازیم، بهتر است اشاره کنیم که هنوز بعضی نگرانی‌های سیاسی مشترک صوری در درون نهضت اکولوژیکی وجود دارد، گرچه پاسخ به آن‌ها عمیقاً با یکدیگر متمایز است.

دیدگاه نیرومندی وجود دارد که در آن بسیاری از اکولوژیست‌ها احتمالاً همان قدر

---

1. Bookchin, *The Ecology of Freedom* (1982).

در بارهٔ ارزش‌ها و فعالیت‌های فردی نگرانند که در مورد سیاست به طور کلی نگرانی دارند. افراد دارای سطوح گوناگون مسئولیت انگاشته می‌شوند، اما ارزش‌های فردی هنوز از بسیاری لحاظ مهم شمرده می‌شوند. تأکید بر ارزش‌ها و خودمختاری فردی در جهتی است که باعث می‌شود اکولوژی سیاسی گزارش‌های ماتریالیستی را کم‌تر بپذیرد، گرچه بیولوژی و ماتریالیسم تکاملی جا پای استواری در اکولوژی دارند. نگرش اکولوژیکی همچنین گرایش دارد که احترام به خودمختاری محلی در جماعات و پیام جهانی را با هم ترکیب کند. علاوه بر این، تمام مکاتب اکولوژیکی نگران بروز مسائلی در بارهٔ حدود رشد اقتصادی در جوامع صنعتی هستند. این امر به نوبهٔ خود به افکاری انتقادی در بارهٔ الگوهای مصرف، تولید صنعتی و کشاورزی، انرژی مورد استفاده و ماهیت تکنولوژی، مفهوم کار، و بالاخره الگوهای جمعیت‌شناختی و رشد جمعیت می‌انجامد. همه اکولوژیست‌ها در این نگرانی‌ها اشتراک نظر دارند. همه آن‌ها به مضمون اساسی جامعه *پایدار*، جامعه‌ای که ویرانی و خسارت در آن نباشد بلکه در هماهنگی با اکوسیستم زیست کند توجه دارند. پاسخ‌های به این مضمون بسیار پردامنه و گسترده‌اند.

در این مرحلهٔ تاریخی از جنبش اکولوژیکی، ایجاد یک سنخ‌شناسی قاطع دشوار است، منتها چنین به نظر می‌رسد که در حال حاضر سه دیدگاه سیاسی متمایز درون ایدئولوژی وجود دارد. اگر اصطلاحات ابداعی ویلیام اوفولس را بپذیریم، این سه دیدگاه را می‌توان جامعهٔ پایدار حداکثر، جامعه پایدار صرفه‌جو و کمون اکوآنارشیستی نامید.(۶۴) دیدگاه اخیر در درجهٔ نخست با کتاب بوکچین و آنارشیسم کمونیستی ارتباط دارد. ما در این باره بحثی نخواهیم کرد چون تکرار آن چیزی خواهد شد که در فصل پنجم بررسی کردیم؛ همچنین بسیاری از ایده‌های مرکزگریز اکولوژی اجتماعی در دیدگاه دوم ظاهر می‌شوند بنابراین، بحث در بارهٔ دو نوع نخست خواهد بود.

جامعهٔ پایدار حداکثر به نظر اوفولس «جامعه‌ای است که هدفش زیست در تعادل با محیط خود باشد، اما هنوز مبتنی است بر ارزش‌های «مدرن» بنیادی نظیر تسلط انسان بر طبیعت، برتری خواسته‌های مادی و سایر خواسته‌های لذت جویانه و غیره.»(۶۵) کاربرد خود من از این واژه با اوفولس فرق دارد و اندیشه‌هایی نظیر تسلط بر طبیعت و خواسته‌های لذت جویانه را از عناصر اصلی و ضروری این دیدگاه نمی‌دانم. آنچه من از این ایده برگرفته‌ام. مجموعهٔ عقاید گروه‌های اکولوژیکی و زیست محیطی است که بر این اعتقاد صحه می‌گذارند که دولت ملی کنونی و ساختار قانونی آن‌که بر اثر آگاهی

اکولوژیکی کمابیش دستخوش تغییر شده است، صورت کامل و در واقع ضروری برای ایفای وظیفه‌ای است که خواسته‌های ایدئولوژی اکولوژیکی از آن انتظار دارد. یکی از نشانه‌های امیدوارکننده‌تر در این جا دریافت این نکته است که نگرانی‌های اکولوژیکی با مسائل سیاسی و قانون اساسی پیوند دارند.[۶۶] در واقع اصلاحات اکولوژیکی بیش از آنچه بسیاری کسان دریافته‌اند باید مرتبط با تغییر قانون اساسی در درون دولت‌های معاصر باشد، تغییری که نه تنها مستلزم توسعه مسئولیت در بارهٔ محدودیت‌ها و اِعمال قدرت اجرایی است، بلکه بررسی پیوندهای میان حکومت‌ها و صنعت را تنظیم می‌کند.

این دیدگاه هم گروه‌های فشار و هم احزاب سیاسی را دربر می‌گیرد. عجیب این جاست که همچنین ابعاد گوناگون سیاسی و فلسفی ایدئولوژی را نیز شامل می‌شود. به عبارت دیگر می‌تواند در انسان‌مداری ضعیف و غیرانسان‌مداری قوی وجود داشته باشد. نمی‌توان انتظار داشت که آن را در میان اکولوژیست‌های اجتماعی (اکوآنارشیست‌ها) پیدا کرد، گرچه آشکارا انگیزهٔ مهمی در درون عقاید اصلاح‌طلب و برای برخی اکوسوسیالیست‌ها محسوب می‌شود. این دیدگاه همچنین زمینه‌ای را برای اکوکاپیتالیسم تشکیل می‌دهد. به سخن دیگر جذابیت کاملاً دامنه‌داری داشته است. جوناتان پوریت با آنکه در بعضی نوشته‌هایش هوادار موضع ارزش اکولوژیکی ژرف است از اکوآنارشیست‌هابه دلیل «واقعیت گریزی مزمن» آن‌ها انتقاد کرده است. به نظر او، غالباً دیدگاه‌های این مردم «نخبه‌گرا بوده است و اکراه آن‌ها از این‌که مبادا دست‌های خود را در سیاست کثیف و مخوف معاصر آلوده سازند تأسف‌آور است.»[۶۷] او به رغم این‌که هنوز طرفدار مفهوم اکولوژیکی ژرف در بارهٔ ایجاد دگرگونی بنیادی در ارزش‌هاست، اعتقاد دارد که لازم است در درون همین نظام سیاسی موجود کار کرد. پوریت علناً ملتزم به ایجاد سیاست انتخاباتی است. چنان که می‌گوید:

> من به ماهیت دولت به عنوان حافظ منافع جمعی کلیهٔ مردم در یک کشور اعتراضی فلسفی ندارم. سبز آنارشیک هم نیستم که رهیافت من نسبت به زندگی به طور مضحکی حسرت‌بار باشد. این به عصرهای طلایی یا افکاری در بارهٔ جماعات انسانی بر می‌گردد که ارتباط اندکی با هم دارند و منفرداً کمکی به مردم نمی‌کند که از جایگزین‌های غیرواقع‌بینانه‌ای که ما مطرح کرده‌ایم رهایی یابند. من به آنچه خرده‌گرایی‌های جنون‌آمیز می‌نامم انتقاد دارم... می‌خواهم دولت وظایف کنونی خود را به بهترین وجه در مورد

خدمات اساسی نظیر آموزش و پرورش، بهداشت و درمان و توزیع درآمد انجام دهد... همیشه می‌خواهم که نیاز به ساز و کار توزیعی برای تأمین عادلانهٔ تمام مناطق را تأیید کنم.(۶۸)

بنابراین، رؤیای تحقق فوری جوامع بدون دولت کوچک، زندگی کردن در جهانی رؤیایی، آسوده و خصوصی است. نویسندگان دیگر، به خصوص اکوسوسیالیست‌هایی نظیر مارتین رایل، بیش‌تر از پوریت به دولتی زیست محیطی پیشرو و نیرومند اعتماد دارند. هر دولت نه تنها به حل مسائل عظیم فقر و توزیع مجدد نیاز دارد (که در نهایت به کل مسئله اکولوژیکی از نظر اکوسوسیالیست‌ها مربوط می‌شود) بلکه باید ساختارهای بسیار نیرومندی برای شرکت‌های چند ملیتی نیز داشته باشد.

گروه آخر، و به عنوان جزئی از دیدگاه فوق، گروه اکوکاپیتالیست‌هاست.(۶۹) این دیدگاه نیز دولت را تشکیل دهندهٔ حکومت قانونِ حداقل‌گرایی می‌داند که بستر لازم را برای اقدامات اساسی در بارهٔ بازار و گزینش مصرف کننده برای حمایت از محیط زیست فراهم سازد. بنابه تعریف این دیدگاه، دولت نقش مهم اما بسیار محدودی دارد. اکوکاپیتالیسم، چنان که در فصل دوم بحث شد، از دیدگاه لیبرالی کلاسیک‌تری در بارهٔ دولت سود می‌جوید.

دیدگاه سیاسی دوم ـ در بارهٔ جامعه پایدار صرفه‌جو ـ بیش‌تر به اکولوژیست‌های ژرف اختصاص دارد. جامعه‌ای است که خود را وقف آنچه اریش فروم ـ در کتاب کوچک نافذی در بارهٔ نهضت اکولوژیکی ـ جامعهٔ «بودن» در تقابل با جامعهٔ «داشتن» می‌نامد کرده است.(۷۰) آن‌هایی که این دیدگاه «بودن» را مطرح می‌کنند ادعا دارند که مبتنی بر انتقال کامل ارزش، نوزایی نوین یا تغییر الگویی در کل انسانیت است.(۷۱)

اوفولس این را جامعه‌ای با ظرفیت پذیرش نسبتاً پایین انرژی توصیف می‌کند. این ممکن است جامعه‌ای با اقتصاد کاراتر باشد با تأکید کم‌تری بر مصرف مادی و تشویق خودکفایی شخصی و صرفه‌جویی شخصی داوطلبانه. این دیدگاه اساساً تأکید بیش‌تری بر فضیلت یا مسئولیت‌های اخلاقی شخصی فرد می‌گذارد.(۷۲) اوفولس معتقد است که این معرّف بازگشتی به نوع کلاسیک سیاست است. به نوشتهٔ او «تصویر جامعهٔ صرفه‌جو تا حدی به بازگشت به صورت دولت ـ شهر، در ساحت تکنولوژیکی بالاتر و پیچیده‌تر شباهت دارد.»(۷۳) تمایز آن با «شهر» [Polis] کلاسیک آن است که اوفولس می‌پذیرد که در این‌جا اقتدار کلانی برای جلوگیری از تشنجات و اختلافات لازم است. بدین قرار

«باید سیاست‌های محلی در درون یک نوع امپراتوری منطقه‌ای یا جهانی باشند.»[۷۴]
مسلم نیست که اکولوژیست‌های ژرف با مفهوم یک امپراتوری زیست محیطی موافق باشند. در واقع این نکته آشکارا اوفولس را از اکولوژی ژرف جدا می‌سازد. به نظر می‌رسد بعضی از اکولوژیست‌های ژرف به ایدهٔ ایجاد دوبارهٔ فرهنگ‌های قبیله‌ای دلبسته‌تر باشند. از این رو، برایان توکار از مفهوم منطقه‌گرایی بیولوژیکی سود می‌جوید و اعتقاد دارد که بهتر است «ملل فرو بپاشند» و به جوامع خودبسنده، خود استوار، دارای روابط تعاونی و میزان شده از لحاظ اکولوژیکی تقسیم شوند.[۷۵]

تصور کلی صرفه‌جویی و قناعت، خودگردانی و ساده‌زیستی داوطلبانه حاوی مفاهیم ضمنی متعددی است. در علم اقتصاد دعوت از سوی شوماخر انجام می‌شود که به نظام بودایی اعتقاد دارد که مبتنی بر تأمین نیاز انسان و حفاظت از محیط زیست است.[۷۶] در این جامعه فرضی انرژی از منابع قابل تجدید نظیر خورشید و باد تأمین می‌شود و می‌توان منابع غیر قابل تجدید انرژی را حفظ کرد و به بازیافت آن‌ها پرداخت. تکنولوژی‌ها ممکن است مناسب و بی‌ضرر باشند. به نظر عده‌ای، این جامعهٔ صرفه‌جو دارای بُعد معنوی نیرومندی، چه به صورت بوداکیشی چه وحدت وجودی خواهد بود که مستلزم توجه به اکوسفر است. در این‌جا نیز اصل عدم خشونت غالباً به عنوان ضمیمه‌ای برای نگرش بوداکیشی به چشم می‌خورد.[۷۷] همچنین شامل ارزیابی مجدد شخصی از فعالیت روزانهٔ ماست. و. شوارتس و د. شوارتس معتقدند که «ساده‌زیستی فقط مسئله نگهداری کیسه‌های کاغذی و کودسازی از آن‌ها نیست؛ بلکه مستلزم آگاهی از این امر است که چه محصولاتی مصرف می‌کنیم، چه غذایی می‌خوریم، این‌ها چگونه تولید می‌شوند و این نحوهٔ استفاده ما به چه کسانی کمک می‌کند و به استثمار چه کسانی می‌پردازد.»[۷۸] این مفهوم تغییریافته‌ای از کار است که به سوی آنچه جیمز رابرتسون «جامعهٔ خودبسنده» نامیده است گام بر می‌دارد.[۷۹]

در این دیدگاه نویسندگانی مانند ادوارد گلداسمیت و کرک پاتریک سیل در بارهٔ اندازه و موقعیت جغرافیایی قید و شرط‌های متعددی را مطرح کرده‌اند. با استفاده از واژگان متداول گفته می‌شود: هر جامعه نیاز دارد که «استعداد اکولوژیکی» خود را رعایت کند و به آن احترام بگذارد، مردم نیاز دارند که «در مکانی سکنی گزینند» و این مکان باید «مقیاسی انسانی» داشته باشد. به قول گلداسمیت: «مرد یا زن احتمالاً فقط در جماعتی کوچک می‌تواند یک فرد باشد. در تجمعات انبوه امروزی آن‌ها فقط موجوداتی

تنها و جدا مانده‌اند.» گلداسمیت معتقد است که همسایگان نباید از ۵۰۰ نفر بیش‌تر باشند که در درون جماعاتی پنج هزار نفری و مناطقی ۵۰۰ هزار نفری قرار گرفته‌اند.(۸۰)

در بارهٔ موقعیت جغرافیایی، مهم‌ترین مفهومی که مطرح شده مفهوم منطقهٔ زیستی است. مناطق زیستی واحدهای ملی، قومی، اداری یا سیاسی نیستند بلکه بیش‌تر واحدهای اکولوژیکی و بیولوژیکی پایدار هستند. توکار منطقهٔ بیولوژیکی را چنین تعریف می‌کند: «ناحیه‌ای از سرزمینی که نه با مرزهای سیاسی... بلکه با شرایط طبیعی، بیولوژیکی و زمین‌شناختی که هویت واقعی محل را مشخص می‌سازد تعیین شده باشد.» رشته کوه‌ها، رودخانه‌ها، رویش گیاهی، الگوهای آب و هوا، خاک، گیاهان و مجموعه گیاهی [گیا] خصوصیت یک منطقه زیستی را تعیین می‌کنند و جایگزین مرزهای سیاسی / دولتی می‌شوند.(۸۱) در درون این منطقهٔ بیولوژیکی اکوسیستم پایداری وجود دارد که انسان‌ها در آن می‌توانند بدون خسارت وارد آوردن به محیط زیست تا وقتی که «می‌کوشند شیوه‌های خودکفای زندگی‌ای داشته باشند که جریان‌ها و چرخه‌های طبیعتی را که قبلاً در آن‌جا وجود داشته حفظ کنند» در آن‌جا اقامت گزینند.(۸۲) نه تنها اندیشهٔ منطقهٔ بیولوژیکی با ایجاد ارتباط میان زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ما با طبیعت خودپایدار پیرامون سودمند است بلکه بین موجود انسانی با طبیعت نیز پیوند برقرار می‌کند. بعضی نویسندگان مانند توکار تقسیمات فرعی بیش‌تری میان جلگه‌های محلی و رشته کوه‌ها برقرار می‌کنند. کرک پاتریک سیل تقسیم‌بندی پیچیده‌تری را مطرح می‌کند که شامل مناطق اکولوژیکی، مناطق زمین‌شناختی و مناطق ریخت‌شناختی است.(۸۳) چنین جماعاتی به نظر هواداران آن‌ها، مشوق تنوع و خودمختاری فرهنگی هستند.

معانی ضمنی متعددی از ایدهٔ فوق سرچشمه می‌گیرند. اعتقادی قوی وجود دارد که این جماعات کوچک مقیاس خصلت اساسیشان مشارکت عامه و تودهٔ مردم است که در تقابل با دموکراسی پارلمانی قرار دارد.(۸۴) ایدهٔ مجالس مشارکتی توده‌ای غیرمتمرکز در درون مناطق بیولوژیکی برای تصمیم‌گیری‌های سیاسی، جنبهٔ کانونی این ایده محسوب می‌شود. همچنین این معنی ضمنی نیرومند مطرح است که این جماعت در واقع جامعهٔ کاملاً مساوات‌طلب «پسامردسالاری» خواهد بود.(۸۵)

غیر از این دیدگاه دموکراتیک، جنبه‌هایی‌گاه مبهم‌تر و تیره‌تر وجود دارد. یکی از عقاید «کارشناسان زیست منطقه‌ای» خود کفایی اقتصادی و خودبسندگی منطقه‌ای

است. این امر نیاز به هرگونه تجارت بجز در موارد بسیار ضروری را از میان می‌برد. تجارت مشوق ارضای خواسته‌های غیرضروری یا تجملی در تقابل با نیازهای واقعی است و باعث وابستگی هر منطقه زیستی به خارج از خود می‌شود و وقت و منابع سوختی را به هدر می‌دهد. در مورد مسئله منابع کمیاب، بعضی‌ها نظیر بارو و اوفولس معتقدند که ما زیاده از حد به هر جا سفر می‌کنیم. به نظر بعضی از هواداران جامعه منطقه زیستی، این جامعه تلف شدن منابع کمیاب را به دلیل انجام مسافرت‌های تفریحی تحمل نخواهد کرد. هواپیماها به دلیل حمل و نقل مسافران که غالباً هدفی جز لذت شخصی ندارند، مقادیر زیادی سوخت‌های جانشین نشدنی و تجدید نشدنی را به هرز می‌دهند. بدین ترتیب، جامعهٔ صرفه‌جو باید جامعه‌ای باشد که مسافرت را محدود سازد و مردم زندگی خود را در یک محل بگذرانند و علائق جماعت منطقهٔ زیستی خود را پرورش دهند.

معنی ضمنی نظر فوق آن است که میزان جمعیت انسانی نیز باید تحت نظارت و کنترل شدید قرارگیرد و بی‌سبب نیست که به طرفداران این عقیده عنوان «نومالتوسی»ها را داده‌اند. چنان که گلداسمیت می‌نویسد: «آشکار است که باید برنامهٔ تنظیم خانواده را (به طور متوسط حدود دو کودک برای هر زوج) در *سراسر جهان تا اواخر* قرن بیستم شدیداً اجرا کنیم.»[۸۶] او معتقد است که در مورد میزان جمعیت باید تبلیغات و فعالیت‌های شدیدی از لحاظ خوراک و کیفیت زندگی صورت گیرد. در کنار این فعالیت‌ها، قرص‌های ضد بارداری و شیوه‌های جلوگیری از آبستنی، عقیم‌سازی و سقط جنین باید رایگان شود. و بالاخره در تمام زمینه‌های مربوط به جمعیت‌شناسی و کنترل جمعیت باید نهادهای پژوهشی تأسیس شوند.[۸۷] دیگران در مورد محدودیت قانونی تعداد کودکان در خانواده به شکل «مجوز داشتن نوزاد» و برقراری مالیات برای این‌که خانواده‌ها بچهٔ کم‌تری داشته باشند، نظر داده‌اند.[۸۸] گروه «اول زمین!»، چنان که قبلاً ذکر شد، برای این مسائل راه حل‌های خاص خود را دارد. سرانجام در مورد کنترل امر مهاجرت نیز عقایدی وجود دارد که دابسون در مطالعات اخیر خود در بارهٔ گسترش آن اظهار نگرانی کرده است.[۸۹]

دیدگاه‌های فوق در بارهٔ جامعهٔ صرفه‌جو تجلیات متعددی دارد. احساسی که در درجهٔ نخست پدید می‌آید آن است که این دیدگاه دموکراتیک و مساوات‌طلب است. در این‌جا وابستگی شدید به آنارشیسم کمونیستی را می‌توان دید. با این حال، روشن است

که تمام طرفداران آن موافق دموکراسی و آزادی هستند. ایده‌های گلداسمیت را شاید بتوان به طور موجه به عنوان ایده‌های پرورش‌دهندهٔ یک جامعهٔ اقتدارگرا و نه دموکراتیک توصیف کرد. دورهٔ انتقالی طولانی برای رسیدن به یک زندگی کمونی اصیل مستلزم محدود کردن و کاهش بسیاری از آزادی‌هاست. گلداسمیت می‌گوید که «قانونگذاری و عملیات نیروهای پلیس و دادگاه‌ها برای تحکیم این محدودیت لازم خواهد بود.»(۹۰) علاوه بر این، عقاید جناح نومالتوسی در بارهٔ کنترل جمعیت مسلماً مصالحه با خودمختاری و برابری را دشوار خواهد ساخت. شاید گلداسمیت خوراک فکری خود را از اکولوژی ناسیونالیستی سنّتی با ریشه‌هایی که در آغاز قرن داشته است کسب کرده است.

پرورش روح تنوع‌طلبی و پلورالیسم بی‌گمان مناطق زیستی طرفدار بردگی، بچه‌کشی یا آدم‌خواری را تحمل نمی‌کند. به عبارت دیگر، به رغم التزام آشکار به تنوع‌طلبی تسامح‌گر، تقاضای نهفته‌ای برای اجماع و اتفاق‌نظر وجود دارد. بنابراین، ارتباط ضروری آشکاری در این دیدگاه میان زیست‌گرایی منطقه‌ای کمون‌های تمرکزگریز از یک سو، و دموکراسی و برابری از سوی دیگر، وجود ندارد. از لحاظ اکولوژیکی کاملاً معقول و امکانپذیر است که کمون‌های اقتدارگرا و در عین حال مساوات‌جویانه‌ای وجود داشته باشند.

مشکل حل نشدهٔ عمدهٔ جامعهٔ صرفه‌جو که در همهٔ صُور آن به نظر می‌رسد، مسئله وجود اقتداری فراگیر و گسترده، نظیر دولت، برای حل مناقشات بالقوه است. اوفولس، چنان که پیش‌تر ذکر شد، به یک امپراتوری زیستی می‌اندیشد. دیگران در بارهٔ هرگونه ساختار فراگیر ابراز نگرانی عمیق می‌کنند. نویسنده‌ای می‌نویسد که «هدایت سیاست «سبز» زندگی محلی باهم و بر عکسِ هدف دولت ملی آن طور که ما می‌دانیم است»؛ و ادامه می‌دهد: «دولت ملی تجلی سیاسی یک صورت ذهنی دوگانه است، و کلیه گسستگی‌های آن برای اکولوژی زیان‌آور هستند.»(۹۱) به نظر گلداسمیت فردگرایی خودآگاهانه فی‌نفسه و دولت‌گرایی متمرکز دست به دست حرکت می‌کنند. هر دو باعث تضعیف جماعت کوچک اکولوژیکی می‌شوند. بعضی از اکوسوسیالیست‌ها نظیر بارو بر این نکته تأکید کرده‌اند و مساوات‌طلبان رادیکال‌تری چون توکار، اسپرتناک و کاپرا و رابرتسون نیز در تألیفات خود به این نکته پای فشرده‌اند.(۹۲) با وجود این، از سایر عقاید جناح اکوسوسیالیست و نیز از سوی نویسندگانی نظیر پوریت روشن است که بر عکس

بسیاری مایلند دیدگاه صرفه‌جویانه‌تر را با یک دولت حساس از لحاظ اکولوژیکی پیوند دهند.

این مسئله حل نشده دولت در اندیشهٔ اکولوژیکی، مسائل دشواری در زمینهٔ ارزش‌های سیاسی و اخلاقی پدید می‌آورد. چگونه یک سیاست اجتماعاً مسئول مساوات‌طلب، عدالت اجتماعی و آزادی در صورتی که دولتی وجود نداشته باشد می‌تواند تضمین شود؟(۹۳) کارشناسان اکولوژیست مخالف دولت، ظاهراً دچار همان رشته معضلات آنارشیست‌ها و اخیراً آنارکوکاپیتالیست‌ها هستند: یعنی این‌که چگونه ارزش‌های مهم بدون توسل به خشونت یا تهدیدهای شخصی قابل تضمین است. برخی تأکیدها ظاهراً به تغییراتی در طبیعت انسان یا بر استدلال متقاعد کننده می‌انجامند. گرچه مسلماً باید به‌طور مشروع استدلال کرد که دولتی قانونی بسیاری از کارکردها و وظایف سودمند اکولوژیکی لازم را بهتر انجام می‌دهد تا جر و بحث کردن‌ها و چک و چانه زدن‌های مجتمع‌های پراکندهٔ مناطق زیستی.

رشتهٔ اقتصاد جدید؟

یکی از مضامین اساسی اقتصادی در نهضت اکولوژیکی پافشاری بر این نکته است که مسئله اقتصادی عمده‌ای که ما با آن روبرو هستیم نه سرمایه‌داری است و نه اقتصاد دستوری، بلکه صنعتی شدن است. چنان‌که پوریت می‌گوید:

> منظور من از کلمه «صنعت‌گرایی» هواداری از این اعتقاد است که نیازهای انسان فقط از طریق توسعه *دائمی* فرایند تولید و مصرف ـ صرفنظر از خسارتی که بر کره زمین و بر حقوق نسل‌های آینده وارد می‌سازد ـ می‌تواند برآورده شود... ارزش‌های غالباً ناگفته صنعت‌گرایی مبتنی بر این فرض هستند که منفعت مادّی بسیار مهم‌تر از مردم و هر چیز دیگر است.(۹۴)

بنابراین، نبرد علیه صنعت‌گرایی نبردی است علیه یک «اَبَر ایدئولوژی» که مسئلهٔ آن در همهٔ ایدئولوژی‌های مهم دیگر مطرح است. به نظر پوریت و کسانی نظیر او، مبارزه علیه این اَبَر ایدئولوژی صنعت‌گرایی همان قدر در حیطهٔ ارزش‌ها قرار دارد که در مسائل فنی مربوط به علم اقتصاد. با این حال، این صورت تحلیل را به طور جدی سوسیالیست‌ها بررسی کرده‌اند که، چه با موضع کمونی بارو چه موضع دولت‌گرای رایل، منکر این هستند که سوسیالیسم به طور خودکار متعهد به انجام صنعتی شدن است. به علاوه،

نویسندگانی مانند وستون و پپر عقیده دارند که مسئلهٔ واقعی سرمایه‌داری است نه صنعت‌گرایی، و این‌که صحبت در بارهٔ ارزش‌ها کمابیش نامربوط است.[۹۵]

بیش‌تر نویسندگان اکولوژیکی اتفاق نظر دارند که صنعت‌گرایی و سرمایه‌داری هر دو ملتزم به ایدهٔ رشد اقتصادی هستند. رشد نوشداروی مسائل اجتماعی و اقتصادی است. منتها به نظر اکولوژیست‌ها رشد ریشهٔ مسائل انهدام محیط زیست، خسارت به جامعه و از خود بیگانگی اجتماعی محسوب می‌شود. در سراسر سدهٔ نوزدهم، در اقتصادهای صنعتی شده، رشد امکانپذیر گشت و برای برخی جوامع منبع سرشار منافع و پاداش‌ها شد. با وجود این، چنان که اسپرتناک و کاپرا گفته‌اند، چون رشد برای مدتی کوتاه فوایدی به همراه داشته است این بدان معنا نیست که رشد همیشه مطلوب باشد.[۹۶] عمدتاً، تجلی سیستماتیک «رشد» و غفلت از مسائل اکولوژیکی را می‌توان در اکثر نظریه‌های کلاسیک سنّتی اقتصادی پیدا کرد.[۹۷]

نظریه‌های صنعت‌گرایی و اقتصاد کلاسیک برای اکثر اکولوژیست‌ها (و نه همه آن‌ها) حاوی مفهومی کاذب و تنگ‌نظرانه در بارهٔ موجودات انسانی ـ انسان خردمند اقتصادی ـ است که بر اساس آن، پول، حداکثر ارضای منافع و کسب سود، سنجش و معیار همهٔ چیزها به شمار می‌روند. در نظریهٔ اقتصاد کلاسیک هزینه و سود تا این اواخر مسئله سودمندی آب پاکیزه، اتمسفر پایدار و آب و هوا و اقلیم پیش‌بینی‌پذیر را در نظر نمی‌گرفتند. این‌گونه امور ارزش اقتصادی محسوب نمی‌شدند. چنان که در کتابی جدید گفته شده است: «به نظر نمی‌رسد که به فکر اقتصاددانان رسیده باشد که اگر فعالیت‌های ما اساساً مداخله در طرز کار طبیعت است، پس طبیعت تا مدتی طولانی نمی‌تواند منافعی را که از آن انتظار داریم و بقای ما به آن بستگی دارد برآورده سازد.»[۹۸] مؤلف این را «نگاهی لوچ به جهان» توصیف می‌کند. بر عکس، «علم اقتصاد جدید»، چنان که در متون اکولوژیکی غالباً به آن اشاره می‌شود، «مبتنی بر ادراک متمایزی از خود واقعیت است و در نگرش آن تغییری همانند انقلاب کوپرنیکی در اخترشناسی رخ داده است.»[۹۹]

یکی از استدلال‌های اصلی در علم اقتصاد جدید این است که بر مبنای نظریه‌های اقتصادی کلاسیک رشد ممکن است تا بی‌نهایت ادامه یابد. اما در جهانی که منابع آن، مانند سوخت‌های تجدید نشونده، محدود و پایان‌پذیر هستند، رشد چگونه ممکن است نامحدود و بی‌نهایت باشد؟ سوخت‌های فسیلی محدودند و احتمالاً به زودی تمام

خواهند شد. چنان که پیراژ می‌گوید: «ظاهراً همگان اتفاق نظر دارند که نفت و گاز طبیعی به زودی و کمی پس از سال ۲۰۱۰ کمیاب خواهند شد.»[۱۰۰] او می‌گوید که اکثریت جهان صنعتی با تمام شدن سوخت‌های تجدید نشدنی ارزان روبروست. با این حال، به نظر پیراژ، نوسازی اکثر جامعه‌ها، به خصوص کشورهای جهان سوم، هنوز با منطق نادرست و کاذب رشد اقتصادی سنجیده می‌شود. این کشورها به جای آن‌که شکم انبوه مردم خود را سیر کنند، با تشویق صندوق بین‌المللی پول به توسعهٔ صادرات خود می‌پردازند. نیازهای محلی، محیط زیست پاکیزه، شهروندان تندرست، همگی در معادله اقتصادی به دست فراموشی سپرده شده‌اند. این‌گونه امور در حکم شاخص‌های موفقیت اقتصادی در نظر گرفته نمی‌شوند.

خلاصه آن‌که اقتصادهای رشدگرا نمی‌توانند به استفاده از منابع پایان‌پذیر ادامه دهند. نوآوری‌های تکنولوژیکی نمی‌توانند مسائل را به طور نامحدود حل کنند، گرچه تکنولوژی‌های مناسب و کوچک یکی از راه حل‌ها به شمار می‌روند. پیشرفت‌های فنی فقط می‌توانند مسائل را به تأخیر اندازند.[۱۰۱] حکومت‌ها و دیوانسالاری‌های آن‌ها اغلب در این زمینه همراز و همگام با صنعت هستند، و از طریق فنون متعدد رازداری و پنهان کاری، رفع و رجوع علمی و فعالیت‌های روابط عمومی می‌کوشند تا به طور مؤثر به کنترل اطلاعات در بارهٔ فروپاشی زیست محیطی بپردازند.[۱۰۲] به نظر بسیاری از اکولوژیست‌ها، تغییری اساسی در برداشت کلی ما از جهان اقتصادی لازم است. همین امر ریشهٔ تشکیل TOES (اجلاس در بارهٔ اقتصادی دیگر) شده است که خود را وقف اشاعه و ترویج یک راهبرد اقتصادیِ جایگزین کرده است. در مجموع باید یک سامان اقتصادی پایدار جایگزین سامان اقتصادی رشدگرا شود.

دیدگاه‌ها در مورد این‌که چه چیزی سامان پایدار را تشکیل می‌دهد با هم فرق دارند. این‌ها به دو صورت در جامعهٔ صنعتی ایفای نقش می‌کنند. یک دیدگاه ایده‌آلی سامان غیرمتمرکز، کمونی، کشاورزی و بدون وجود دولت است. دیدگاهی دیگر به سامان دولتی اکولوژیکی مرفه و از لحاظ تکنولوژیکی پیچیده نظر دارد.

پاسخ اکوسوسیالیستی بر حسب وابستگی سوسیالیستی تفاوت دارد. بارو به زندگی کمونی صرفه‌جوی نامتمرکز که در آن، نیازها و خواسته‌ها به حداقل کاهش یابند ایمان دارد. از سوی دیگر، مارتین رایل به رغم کاوش در امر رشد به صورت کاملاً قراردادی، عقیده دارد که علم اقتصاد جدید گروه TOES ممکن نیست به حد کافی در نگرش خود

نسبت به شرکت‌های بزرگ پیش برود. چنان که رایل می‌گوید، اگر ما ایده‌های مربوط به عمل اقتصاد قدیم را سلب کنیم «باید خود را آمادهٔ مقابله با نهادهایی سازیم که آن‌ها را دربر می‌گیرند و تقویت می‌کنند.»(۱۰۳) نظر رایل این است که دولت طرفدار محیط زیست باید این وظیفه را انجام دهد. این نظر را نویسندگان دیگری مانند وستون و پپر به نحو دیگر اشاعه داده‌اند. پپر و وستون گرچه بیش از رایل در انتقاد خود نسبت به جریان عمدهٔ «سبزها» زبان تند و خصمانه‌ای دارند، آن‌ها را متهم می‌کنند که «لفافه‌ای» به دور سرمایه‌داری بازار کشیده‌اند.(۱۰۴)

در واقع جریان عمدهٔ نوگروندگان در مورد سرمایه‌داری لگام پاسخ‌ها را به دست گرفته است. اکلینگتون و بورکه به ویژه می‌گویند که گرچه سرمایه‌داری بازار ممکن است بخشی از مسئله باشد، با کمک سرمایه‌داران «سبز» می‌تواند بخشی از راه حل نیز باشد.(۱۰۵) مؤلفان پیش‌بینی می‌کنند که دهۀ ۱۹۹۰ دهۀ سبز خواهد بود که مصرف‌کنندگان خواهان محصولاتی خواهند شد که به نحوی دوستانه با محیط زیست تولید شده باشند. بدین ترتیب، محیط زیست به «عرصهٔ عمدهٔ جدیدی برای رقابت کسب و کار» تبدیل می‌شود.(۱۰۶) این مؤلفان استدلال می‌کنند که به جای احساسات‌گرایی تکنولوژیکی نسبت به صنعت، باید محتاطانه نه میان یک اقتصاد پایدار و اقتصاد رشد صنعتی، بلکه باید میان رشد پایدار و رشد ناپایدار تمایز قائل شویم. رشد پایدار رشدی است که از طریق بازار با بازیافت مواد، تکنولوژی‌های پاکیزه‌تر، سرمایه‌گذاری زیربنایی و انرژی جایگزین ـ که همگی با تقاضاهای مصرف‌کننده «سبز» ایجاد می‌شوند ـ خود را سازگار می‌سازد. مؤلفان این را «عصر نوین سرمایه‌داری» می‌دانند.(۱۰۷)

پاسخ به این نظر از سوی اکوسوسیالیست‌ها، چنان که انتظار می‌رود، انتقادی است. اما اعتقاد اکوکاپیتالیست‌ها نیز که از سوی پوریت و وینر بیان شده است توأم با ردّی نیشدار و گزنده است. آن‌ها نظر می‌دهند که «کل آن چیزی که اتفاق افتاده آن است که... شرکت‌ها بر اثر آلودگی پول کلانی به جیب می‌زنند، و آنگاه با تمیز کردن بعضی از کثافت‌کاری‌های خود باز هم پول بیش‌تری عایدشان می‌شود.»(۱۰۸) بدین قرار، اکوکاپیتالیسم به عنوان مورد کلاسیکی از معیارهای دوگانه دیده می‌شود که هیچ پاسخی برای انهدام محیط زیست توسط صنایع ندارد. مع ذلک باید باز در این نکته متذکر شد که

پوریت، که از طرفداران بی‌میل اکولوژی ژرف است، هنوز نمی‌خواهد از دولت بگسلد و آن را بالقوه عامل مهمی در مباحثه اکولوژیکی می‌داند.

جنبهٔ دیگر دیدگاه پساصنعتی و اقتصادی دیدگاه کمون نامتمرکز است ـ یعنی جامعهٔ صرفه‌جوتر. جیمز رابرتسون این را اقتصاد مؤنث SHE (عاقلانه Sane ـ انسانی Humane، اکولوژیکی Ecological) توصیف می‌کند و آن را در تقابل با اقتصاد مذکر HE (بسیار توسعه طلب Hyper-Expansionist) قرار می‌دهد.(۱۰۹) این دیدگاه مؤنث SHE عناصر سازنده متعددی دارد. می‌کوشد تا بیش‌تر مفاهیم عمده اقتصادی نظیر عرضه، تقاضا، تولید، مصرف و اقتصادهای سنجش را با اصطلاحات اکولوژیکی دوباره تعریف کند. مثلاً در حالی که در نظریهٔ اقتصادی کلاسیک انسان‌ها به عنوان مصرف‌کنندگان تولیدات در نظر گرفته می‌شوند، علم اقتصاد جدید انسان‌ها و رفاه کامل جسمانی، اخلاقی و معنوی ایشان را در درجهٔ نخست قرار می‌دهد.(۱۱۰) اقتصاددانان جدید با سرمشق گرفتن از آثار شوماخر و اریش فروم، اخلاق را جزو جدایی‌ناپذیر علم اقتصاد می‌دانند. هدف‌های کیفی ارضا و معنی‌دار کردن زندگی، مهم‌تر از ارزش‌های کمّی دانسته می‌شوند. به جای رشد اقتصادی، توسعه و پیشرفت انسانی و ارضای نیازهای جسمی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی .او مهم‌تر ارزیابی می‌شوند. نیازها «اهمیتی مطلقاً مرکزی در علم اقتصاد جدید دارند.»(۱۱۱) مفهوم نیاز فراسوی بقای جسمانی بوده، رفاه و بهزیستی فرهنگی را نیز در بر می‌گیرد.

روابط قراردادی صوری و رسمی جای خود را به مسائل اخلاقی متقابل میان مردم می‌سپارند. مسئلهٔ همدلی و همدردی شهودی جای فاصلهٔ فکری و عقلانی را خواهد گرفت. مشاغلی که نیاز به تخصص بالا دارند جای خود را به صلاحیت همه‌جانبه و جامع و خودگردانی شهروندان می‌دهند. تکنولوژی‌های با مقیاس انسانی و غیر زیانمند جای تکنولوژی‌های نابودگر را خواهند گرفت.

در این دیدگاه مفهوم کار از بنیاد تغییر می‌کند. مفاهیم نوینی از اشتغال پرورده می‌شوند. نویسندگانی مانند جیمز رابرتسون و گی دونسی عقیده دارند که «کار غیررسمی برای خود» توسعه می‌یابد و جانشین مفهوم اشتغال رسمی شود که در جهان سوم بیش‌تر از جوامع صنعتی قابل اجراست.(۱۱۲) بنابه این عقیده، ما نباید *کار* را با *شغل* درهم بیامیزیم. در مفهوم کار باید تجدیدنظر شود و با بسیاری از اشتغالات از جمله خانه‌داری، سبزیکاری در خانه، شغل مشترک یا خود انجام دادن پیوند یابد. به قول

رابرتسون: «کار برای خود به معنای فعالیتی هدفدار و مهم است که مردم برای خود انجام می‌دهند و خود به سازماندهی و کنترل آن می‌پردازند. این کار ممکن است در مقابل دستمزد یا بدون آن انجام گیرد.»(۱۱۳) این دیدگاه در این‌جا به معنای تغییر و تحولی کامل و ریشه‌ای در شیوهٔ نگرش کل جامعه به مفهوم کار است. همچنین دیدگاهی است در بارهٔ خود اتکایی یا اتکای به نفس، خودیاری، و تمرکز زدایی، اقتصاد کارا، کار موضعی و محلی و کوچک مقیاس از لحاظ تکنولوژی.(۱۱۴) به نظر بیش‌تر نویسندگان در این زمینه، این به معنای توسعهٔ تعاونی‌های کارگری است.

راهبرد دیگری که بر بیش‌تر فرمول‌بندی‌های دیدگاه صرفه‌جو سایه افکنده است جایگزینی منافع و علایق رفاهی با آن چیزی است که به طور کلی «طرح درآمد پایه» یا لااقل صورتی از طرح درآمد حداقل خوانده می‌شود. این ایده به دههٔ ۱۹۲۰ و میجر س. ه. داگلاس باز می‌گردد، گرچه به نظر می‌رسد که نظریه‌های هِنری جُرج نیز برای برخی نویسندگان الهام‌بخش بوده است.(۱۱۵) در عصر پس از جنگ جهانی این ایده مورد ملاحظهٔ تحلیلگران سیاست اجتماعی در خارج از نهضت اکولوژیکی قرار گرفت. برمبنای ایده‌های درآمد پایه دستمزد ملی باید جایگزین منافع رفاهی شود ـ تأمین مالی آن توسط پس‌اندازهای اداری و مالیات‌بندی بالا به ویژه (از نظر اکولوژیست‌ها) از کسانی که محیط را آلوده می‌کنند یا از منابع تجدید نشدنی استفاده می‌کنند انجام گیرد ـ و به همهٔ شهروندان بالاتر از سنی خاص صرفنظر از کاری که انجام می‌دهند پرداخت شود. درآمد پایه ممکن است احساسی از استقلال برای اکثریت شهروندان ایجاد کند. می‌توان کار را «اجتماعاً» از شهروندان انتظار داشت و با تغییراتی که در مفهوم کار پدید می‌آید، این امر ممکن است در بسیاری از زمینه‌ها انجام گیرد. در نزد بعضی محققان، این نکته با طرح‌های بانکداری محلی (و گردش‌های پول گهگاهی) و تغییرات چشمگیر در مالیات‌بندی که باعث توزیع مجدد شدید ثروت می‌شود پیوند دارد.(۱۱۶)

در این نظریه، ثروت فقط با ارزش‌های پولی یا منافع سرمایه‌ای سنجیده نمی‌شود بلکه با تندرستی و رفاه مردم سنجیده می‌شود. چنان که رابرتسون می‌گوید:

> این اندیشه که پیشرفت و توسعهٔ مردم تندرست‌تر، و ایجاد یک محیط اجتماعی و فیزیکی که مردم را قادر سازد سلامت باشند، باید به مثابهٔ سرمایه‌گذاری تولیدی در جامعه و در حکم توسعهٔ مهم‌ترین منابع (و مردم) آن تلقی شود با علم اقتصاد قراردادی پیوند می‌یابد. بر عکس، «علم اقتصاد جدید» آفرینش ثروت را دوباره تعریف می‌کند چنان که شامل آفرینش سلامت باشد.(۱۱۷)

بدین قرار، تندرستی و نیاز جای ثروت پولی و رشد را می‌گیرند. علاوه بر این، شاخص‌های اقتصادی جدید نیز مطرح شده‌اند. شاخص‌های قدیم را «ناکامل و نامناسب» دانسته‌اند.(۱۱۸) اکینس و بسیاری نظایر او در گروه TOES عقیده دارند که شاخص‌های جدید باید شامل عدالت اجتماعی؛ ارضای تمام نیازهای انسانی؛ دستیابی شهروندان به آرزوهای خود؛ توزیع عادلانه‌تر درآمد و کار؛ اعتماد به نفس و عزت نفس بیش‌تر؛ و کارایی بیش‌تر در استفاده از منابع باشد. تمام این‌ها مستلزم آن است که «تولید ملی تعدیل شده» (ANP) جای «تولید ناخالص ملی» (GNP) را بگیرد. ANP بر خلاف GNP هزینه‌های کامل محیطی و اجتماعی را نیز در نظر می‌گیرد. ANP شامل تندرستی و شاخص‌های اجتماعی و اقتصاد غیر رسمی با الگوهای جدید در مورد کار است.(۱۱۹)

سیستماتیک‌ترین بیان این دیدگاه صرفه‌جو نظریهٔ «اقتصاد پایا» است که قبل از همه در کتاب هرمن دیلی مطرح شده است.(۱۲۰) ردپای این ایده را می‌توان در نوشته‌های اقتصادی جان استوارت میل در قرن نوزدهم پیدا کرد. نکتهٔ اساسی به نظر دیلی آن است که اقتصادهای صنعتی باید در دهه‌های آینده تغییر کنند. به نظر او، که رگه‌ای از ایدهٔ نومالتوسی دارد، به این هدف با وسایل بسیار متمایزی می‌توان رسید. ثروت باید به طور مساوی‌تر توزیع شود. به علاوه مقدار تولیدات ذخیره شده باید به حداقل ظرفیت پذیرش تثبیت شوند. کمال مطلوب آن است که تمام مواد خام برای آهسته کردن روند رو به کاهش منابع پایان‌پذیر باید بازیافت شوند. به گفتهٔ دیلی، با استدلالی که اکنون پذیرفته شده است: «در یک جهان محدود و پایان‌پذیر هیچ چیز فیزیکی نمی‌تواند برای همیشه رشد کند.»(۱۲۱) رشد هنوز می‌تواند در چنین اقتصادی جای داشته باشد، اما باید همراه با شناخت و تکنولوژی کم زیان‌تر باشد. با این حال، نباید هدف فعالیت اقتصادی را تشکیل دهد. اقتصادهایی که فقط ظرفیت پذیرش را به حداکثر می‌رسانند و کوششی در حفظ انرژی به خرج نمی‌دهند، منابع پایان‌پذیر انرژی کرهٔ زمین را کاهش می‌دهند و باعث آلودگی می‌شوند. این امر به نوبهٔ خود مستلزم صرف انرژی بیش‌تر برای چیره شدن بر اسراف است. این اقتصادهای اسرافکار «تولید ناخالص ملی» را با ظرفیت پذیرش رو به رشد می‌سنجند که به معنای منطق خودکشی برای «اقتصادهای پایا» است.

دیلی به اقتصادی مبتنی بر ظرفیت پذیرش آهسته، جمعیت ثابت، حفظ انرژی، استفاده از منابع تجدیدشدنی نظیر نیروی خورشید، عایق کاری، استفادهٔ گسترده از وسایل حمل و نقل عمومی و دوچرخه اعتقاد دارد. به نظر دیلی این امر فقط از لحاظ پایهٔ

اقتصادی و علمی لازم نیست بلکه دلیل اخلاقی نیرومندی برای این تغییرات است. او ادعا می‌کند که ما نیاز به توسعهٔ ایدهٔ سرپرستی و فروتنی بیش‌تری نسبت به کرهٔ زمین و منابع آن داریم.(۱۲۲)

ابهاماتی جدی در مورد طرح‌های فوق وجود دارد. غیر از نگرانی‌هایی که بسیاری افراد در مورد کنترل‌های جمعیتی نومالتوسی گفته‌اند (که در بخش پیشین بحث کردیم) نقش مقامات عمومی و دولت نیز به ویژه چندان روشن نیست. رشته‌ای تصریحات علیه بی‌عدالتی اجتماعی و نابرابری‌های افراطی در ثروت و عدم علاقهٔ شدید به تبلیغات بازرگانی وجود دارد. همچنین در مورد تغییرات مالیاتی، «طرح‌های درآمد پایه»، عدم پذیرش ضرورت تجارت و ارتقای حمایت‌گرایی و خودکفایی در اقتصاد، عقایدی مطرح شده است. با این حال، همگی این‌ها با تشویق خودمختاری محلی و انکار و رد ارتباط با دولت پیوند دارند. مشاهدهٔ این‌که چگونه این اصلاحات می‌توانند بدون وجود صورتی از اقتدار تحقق یابند دشوار است.

به هر یک از پیشنهادهای فوق، مجموعه‌ای از انتقادها وارد شده است. مثلاً «طرح درآمد پایه» بررسی انتقادآمیز دقیقی شده است. آیا این طرح معیار شایسته‌ای برای زندگی فراهم می‌سازد؟ مسلماً نباید با مسئلهٔ پراکندگی‌های فراگیر در درآمد برخورد کرد؛ در واقع مخاطرهٔ لکه‌دارکردن یک طبقهٔ پایین جدید مطرح است. به علاوه، اگر مردم کار نکنند چه پیش می‌آید؟ در مورد رفتار آن‌ها چگونه می‌توان بحث کرد؟ مگر آن‌که «وضع پایدار» جامعهٔ صرفه‌جو به سرعت تحقق پذیرد و در آن صورت «درآمد پایه» ممکن است با تورم همراه شود، و این مستلزم رشد اقتصادی بیش‌تر است و با استدلال کلی صرفه‌جویی مغایرت دارد.

نتیجه گیری

نتیجه‌گیری فوری آن است که نهضت اکولوژیکی و ایدئولوژی آن هنوز در روند تکوین هستند. از این لحاظ، این فصل معرّف عکسی از پدیده‌ای در حال حرکت است. با این حال، اکولوژی توجه ما را به مسئولیت‌های جهانی خود جلب می‌کند و مشخص می‌سازد که وابستگی متقابلی با اکوسفر داریم. با وجود این، بجاست اگر بعضی از گسستگی‌های درونی زیان‌آور این ایدئولوژی را یادآور شویم. در بارهٔ تاریخ شکافی که فلسفه را از اقدام سیاسی اکولوژیسم جدا می‌کند آگاهی اندکی وجود دارد. در یک جانب

فیلسوفان در راه‌های فرعی و کهنهٔ فلسفه زیست محیطی سرگردانند و منفعت‌گرایی یا اکومداری را تجویز و توصیه می‌کنند. حال آن‌که در جانب دیگر، عمل کنندگان بیش‌تر به تعمیم‌های سادهٔ نتایجی می‌پردازند که ظاهراً خود نیز در بارهٔ آن‌ها چندان مطمئن نیستند. افزون بر این، مباحثهٔ مربوط به انسان‌مداری و غیر انسان‌مداری که اکنون در کانون بحث فلسفی قرار دارد، به نظر می‌رسد که هیچ معلوم نیست که در خط مشی‌ها و سیاست‌های زیست محیطی در عمل قابل توجیه باشد و این شگفت‌انگیز است.

گسستگی عجیب دیگری در جنبش، طرز تلقی آن نسبت به علوم طبیعی و رشتهٔ علمی اکولوژی است. چنان که در آغاز این فصل بیان شد، قدرت نهضت اکولوژیکی سیاسی تا حد زیادی از موضع علمی تحلیل‌های آن سرچشمه می‌گیرد. با این حال، این قدرت با انتقاد مداوم اخلاقی و فلسفی در مورد خصلت مکانیکی علوم طبیعی و پیوند محتوم آن با صنعتی شدن در آمیخته است. هر چند نویسندگانی مانند کاپرا بر تمایز میان «مکانیکی بودن» کهنه و «سیستم‌های» نوین مفهوم علوم طبیعی پای فشرده‌اند، ولی به نظر نمی‌رسد که خود محافل علمی تمایزی جدی قائل باشند و موضع خصمانه‌ای نسبت به اکولوژیست‌های سیاسی دارند.[۱۲۳] این تنش نیز همواره حیرت‌انگیز می‌نماید.

علاوه بر این، ایدئولوژی اکولوژیکی، از زمان ظهور خود به ویژه در دو دههٔ گذشته، از تنش میان دو جریان فکری رنج برده است. دههٔ ۱۹۷۰ هم شاهد ظهور ناگهانی علایق زیست محیطی بود و هم آغاز سرخوردگی از سوسیالیسم در جاهای متعدد. نهضت اکولوژیکی / سبز پناهگاهی آرمانی برای سوسیالیست‌ها و آنارشیست‌های سرخورده گشت. با این حال، در همین مرحله بود که کوشش‌هایی برای عامه‌پسند کردن و سیستمی کردن ایده‌های نهضت آغاز شد. در نتیجه، واژگان سوسیالیستی و آنارشیستی اواخر قرن نوزدهم و اوایل سدهٔ بیستم، با همه زاد و توشهٔ خود از معانی گوناگون و غالباً متضاد، به‌طور کامل به کار می‌رود.

با این همه، در همان زمان سوسیالیست‌ها و آنارشیست‌ها و وابستگان آن‌ها متوجه شدند که نوع دیگری از واژگان همسخن و یار نزدیک ایشان شده‌اند، واژگانی که به ارزش‌های عمیقاً کهنه می‌آویختند، احترام معنوی به طبیعت، جهان‌بینی متافیزیکی، قناعت، صرفه‌جویی و ساده زیستی، خرد اقوام باستانی و ابتدایی، زندگی در هماهنگی با زمین و خاطرات قومی آن. نویسندگان سوسیالیست کاملاً به طور منطقی با شدت در

مقابل این‌گونه سخنگویی واکنش نشان دادند و آن را به صوفی مسلکی و رازوری، نژادپرستی، مذهبی شدن خطرناک و ساده‌لوحانه، کرنش در برابر سرمایه‌داری، و تخیل‌گرایی خرده‌بورژوازی مرفه متهم ساختند که هیچ دریافتی از واقعیت‌های سیاسی و اقتصادی ندارد.

نگرانی و انتقاد سوسیالیستی درک‌پذیر است چون ریشه‌های اکولوژیکی در واقع در اکولوژیکی عمیق و نهضت صرفه‌جویی و قناعت و معنویت نهفته است. نیای این نظریات را می‌توان در اعتقادات متغیر فلسفی در بارهٔ طبیعت و وجود اجتماعی در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم پیدا کرد. این اعتقادات به نحوی بیان می‌شدند که اکنون نیز در جنبش اکولوژیکی قابل پذیرش هستند. چنان که اکنون می‌دانیم، بسیاری از این اندیشه‌ها از سوی نهضت‌های سیاسی نظیر ناسیونالیسم قومی و ناسیونال سوسیالیسم در آغاز سدهٔ بیستم مورد استفاده قرار گرفته‌اند. نگاه ما به این نهضت‌ها با شکاکیت و نگرانی همراه است. با وجود این، بهتر است بگوییم که این واژگان و لحن بیان در مالکیت انحصاری این نهضت‌ها نیست. هیچ دلیلی نیست که چرا نباید آن را به نحوی حساس و آشکار دوباره بکاویم. با این حال، نیای این واژگان غالباً مورد انتقاد کسانی که از آن استفاده می‌کنند قرار گرفته است. دو دلیل برای این امر وجود دارد. اولاً آن‌ها میل دارند که به طور قابل درکی فاصلهٔ خود را با هرگونه اکوفاشیسم حفظ کنند. ثانیاً اعتقاد نسبتاً ساده‌ای وجود دارد که ما به عصری جدید، شاخص، یا رنسانسی دست یافته یا نزدیک به دست یافتن هستیم که تمام ایدئولوژی‌ها منسوخ به نظر خواهند رسید. این هزاره‌گرایی اخیر یا عقیده به عصر سعادت، ظاهراً گمراه کننده و نادرست است.

۹

ناسیونالیسم

کلمهٔ nation [ملت] از واژه‌های لاتینی nasci (زاده شدن) و natio (تعلق متقابل از لحاظ زادن و زادگاه) مشتق شده است. همریشهٔ بلافصل آن در زبان انگلیسی کلماتی مانند natal [زادگاهی] و nature [طبیعت] هستند که به طور ضمنی در گفتمان ناسیونالیستی به کار می‌روند. بنابراین، معنای مشترک ابتدایی natio به مردم از لحاظ زاد و زادگاه ایشان مربوط می‌شود. معنای ضمنی این است که زادگاه شالودهٔ شکل «طبیعی» گردهمایی انسان را مشخص و فراهم می‌سازد. در وهلهٔ نخست ممکن است کسی بی‌درنگ به ارزیابی مشکلات دسته‌بندی ملت‌ها (nations) به‌عنوان دستاوردهای تصنعی انسان بپردازد (چون از لحاظ ریشه شناسی [علم اشتقاق] مربوط به طبیعت (nature) یا طبیعی (natural) می‌شود). انتقادی که مربوط به تصنعی بودن ملت‌هاست باید نه تنها از لحاظ معناشناسی و بازی با کلمات، بلکه در جبهه‌های متعددی مبارزه کند. کلمهٔ nation [ملت] به عنوان اسم از لحاظ دستور زبان، در زبان‌های انگلیسی و فرانسوی تقریباً در قرن چهاردهم پدیدار شد.[۱] با این حال، همان‌گونه که بیش‌تر مفسران گفته‌اند، این واژه در آغاز معانی سیاسی بلافصل نداشت. کلمات *ناسیون* و *ناسیونالیسم* ـ که مستقیماً دلالتی سیاسی دارند ـ رفته رفته در اواخر سدهٔ هجدهم و اوایل قرن نوزدهم به واژگان زبان‌های اروپایی راه یافتند.[۲]

در قرن گذشته کوشش‌های متعددی برای تعریف ناسیونالیسم انجام گرفت.[۳] با این حال، این راه مسیر چندان هموار و سودمندی به نظر نمی‌رسد. چنان که بسیاری از مفسران گفته‌اند، یافتن معنای گسترده و فراگیر که به روشنی همهٔ داعیه‌های گوناگون ناسیونالیسم را دربر گیرد امری دشوار است.[۴] راهبرد من همان الگوی کلی است که در سایر فصل‌های این کتاب از آن پیروی کرده‌ام یعنی نخست مکاتب گوناگون ناسیونالیسم

را بررسی می‌کنم و سپس به بررسی مضامین گسترده‌ای که مخاطب همهٔ مکاتب است خواهم پرداخت.

در بیش‌تر نوشته‌های دانشمندان در بارهٔ ناسیونالیسم به کلمات همریشه با این واژه توجه شده است؛ یعنی کلماتی که از نظر ریشه‌شناسی ریشهٔ مشترکی با ناسیونالیسم [ملی‌گرایی] دارد. کلماتی نظیر *ملت*، *ملیّت*، *خصلت ملی*، *خودمختاری ملی* و *منافع ملی* به وفور پدید آمده و گهگاه مستقیماً در هم تداخل داشته‌اند. چنین تداخلی مستلزم آن است که از همان آغاز تفکیک قائل شویم، گرچه راه هموار و آسان و سریعی نیست، تا حدی از آن رو که تعریف‌های فراگیر پذیرفته شده‌ای از واژه‌های به کار رفته و ساخته شده وجود ندارد. با وجود این، به نظر می‌رسد که تا حدی می‌توان کوشید این جدایی را میانه‌روانه حفظ کرد، به این علت که این لغات کارکردهای متفاوتی دارند. به علاوه در بحث قرن بیستم، این واژگان رشد کرده و غالباً در داخل نهادها تثبیت شده‌اند. ما اصطلاحاتی نظیر «سازمان ملل متحد»، شرکت‌های فرا ملیتی و چند ملیتی، و نیروهای دفاعی فرا ملیتی و چند ملیتی و صنایع ملی شده را داریم. هر یک از این اصطلاحات خویشاوند را توضیح خواهیم داد.

واژهٔ *ملت* معمولاً دلالت بر گروهی از مردم با اجداد، تاریخ، فرهنگ و زبان مشترک دارد که وفاداری و عاطفهٔ ویژه‌ای را برمی‌انگیزد. این واژه را برای تعریف قومیت نیز می‌توان به کار برد؛ با این حال، در حالی که ملت می‌تواند شامل قومیت نیز باشد، لزوماً همیشه چنین نیست. مثلاً در جایی که ملت به صورت رسمی با یک دولت تطابق دارد، ممکن است گروه‌های قومی گوناگونی درون آن وجود داشته باشند که به آن دولت ملی و رسمی اظهار وفاداری کنند، در عین حال که وفاداری قومی خود را نیز جداگانه داشته باشند. *خودمختاری ملی* ارتباط نزدیکی با نظریهٔ حاکمیت و دولت دارد، که شامل استقلال (ضمن جدایی یا وحدت) از کنترل سایر دولت‌ها و در نتیجه، قابلیت مردم جهت وضع قوانین و اِعمال قدرت قضایی درون سرزمین معینی می‌شود. *ملیّت*، در اصطلاح قانونی، دالّ بر شهروندی حقوقی دولتی خاص است، گرچه هنوز به عنوان عوامل مؤثر بر ملیّت نظیر اقامتگاه، زادگاه یا خانواده محسوب نمی‌شود.(۵) کاربرد گسترده‌ای از ملیّت دلالت دارد بر گروهی اجتماعی که آرزو دارد به عنوان جماعتی مستقل مورد احترام باشد ولی خواهان استقلال ملی نیست.(۶) *خصلت ملی* واژه‌ای است قدیمی که قبل از عصر روشنگری (و بعداً رمانتیک) نگرانی‌های جامعه‌شناسی را

در مورد تشخیص رفتار خاص «نوع‌های ملی» برانگیخت. این اصطلاح گرچه به تدریج از بحث‌های جدی حذف شد، هنوز در گفتمان مردمی معاصر تا حدی اهمیت دارد.(۷) *منافع ملی* اصطلاحی است که بیش‌تر در سیاست خارجی و روابط دیپلماتیک کاربرد دارد و عملاً به معنا یا معادل «ارادهٔ امیر» یا «خرد دولت» در ارتباط با فعالیت‌های بیرونی دولت‌هاست. به عبارت دیگر، رابطهٔ نزدیکی با تاریخ و تکامل دولت و حوزه‌های منافع آن دارد.(۸)

ناسیونالیسم غالباً به منزلهٔ ایدئولوژی (یا شکلی از رفتار) نگریسته شده که از خودآگاهی ملی، هویت قومی یا زبانی در محورهای اساسی فعالیت و بیان سیاسی استفاده می‌کند. توجه اصلی من در این فصل در درجهٔ نخست به این مفهوم اخیر ناسیونالیسم است. با این حال، این امر به هیچ وجه گزارش مرا محدود نمی‌کند، چون بسیاری از واژه‌های خویشاوند و همریشه اولیه‌ای که در فوق ذکر کردم به بحث من مربوط می‌شوند.

نکتهٔ قابل ذکر جزئی اما مهم در بارهٔ این واژه‌های همریشهٔ اولیه آن است که غالباً نگرانی‌های آکادمیک متمایزی را بر می‌انگیزند. بعضی متفکران به رشد ملت‌ها و گروه‌های قومی اظهار علاقه کرده‌اند اما به «ایدئولوژی» ناسیونالیسم در اواخر قرن هجدهم و سدهٔ نوزدهم علاقهٔ چندانی ندارند. همچنین، مطالعاتی ممکن است در بارهٔ منافع ملی یا قوانین ملی انجام گرفته باشد که با ملت‌ها یا ناسیونالیسم ارتباط زیادی ندارند یا ارتباط اندکی دارند. محققان کمی به عمد ولی با دلایل منطقی ممکن است به ظهور ناسیونالیسم از لحاظ تاریخی، اقتصادی یا جامعه‌شناختی علاقه‌مند باشند، اما به ایدئولوژی سیاسی آن علاقهٔ چندانی نداشته باشند. ما در این فصل بعضی از این ایده‌ها را بررسی خواهیم کرد.

همچنین تعدادی همریشگی *ثانوی* وجود دارد که از لحاظ ریشه‌شناسی از واژه‌های ملت یا ملی‌گرایی و ناسیونالیسم سرچشمه نگرفته‌اند ولی غالباً به درجات متمایز رابطهٔ نزدیکی با ناسیونالیسم دارند. مفاهیم اساسی مورد نظر ما در این‌جا واژه‌های میهن‌پرستی، قومیت و نژادپرستی هستند. رابطهٔ میان این واژه‌ها با ناسیونالیسم مورد بحث و اختلاف است و هنوز حل نشده است. مثلاً در بعضی از متون، میهن‌پرستی را واژه‌ای نزدیک‌تر و جنبهٔ قدیمی ناسیونالیسم دانسته‌اند. عقل قراردادی میهن‌پرستی را با وفاداری، افتخار و عشق به یک کشور مقارن می‌داند. این کاربرد واژهٔ میهن‌پرستی معمولاً

تاریخش به زمان جمهوری روم باز می‌گردد.(۹) در واقع از این لحاظ میهن‌پرستی را می‌توان صورت پذیرفتنی‌تر وفاداری دانست تا ناسیونالیسم. سایر مفسران خوش‌بینی کم‌تری دارند و هر دو واژهٔ میهن‌پرستی و ناسیونالیسم را پیوسته معادل و برابر با هم می‌دانند.(۱۰)

واژهٔ «قومی» پدیده‌ای است که به آن بیش‌تر از میهن‌پرستی توجه شده است. قومیت معمولاً به عواملی ذاتی نظیر خویشاوندی اشاره دارد که از نظر بیولوژیکی یا ژنتیکی درک‌پذیر هستند. گروه‌های قومی معمولاً گروه‌های کوچک‌تر، فراگیرتر و رایج‌تر، انحصاری‌تر از لحاظ عضویت و قدیمی‌تر از ملت‌ها تشخیص داده شده‌اند. ارتباطات با ناسیونالیسم بسیار پیچیده‌اند. بعضی‌ها ناسیونالیسم قومی را جوهر ناسیونالیسم می‌دانند، یا بر عکس، مقولهٔ مهمی در درون ناسیونالیسم می‌انگارند. آنتونی اسمیت در نوشته‌های گوناگون خود اشارهٔ خاصی به خاستگاه‌های قومی ملت‌ها کرده است.(۱۱)

پس از ظهور مؤثر و نیرومند ناسیونال سوسیالیسم به ویژه در این قرن، «نژاد» رابطهٔ فوق‌العاده آزارنده و ناراحت کننده‌ای با ناسیونالیسم پیدا کرده است. مفهوم نژاد، از لحاظ تاریخش در واژگانی اروپایی در سده‌های نوزدهم و بیستم، غالباً به عنوان مقوله‌ای بیولوژیکی یا ژنتیک درک شده است.(۱۲) ممکن است نسبت به ناسیونالیسم، با تاخت و تازهای گهگاهی طبیعت‌گرایانه‌اش، با عینک نژاد نگریسته شود، و بدون شک ناسیونال سوسیالیست‌ها از جمله کسانی بوده‌اند که با قوانین و اعتقادات نژادی آشفتهٔ خود این نگرش را تقویت کرده‌اند. با این همه، بسیاری از دانشمندان ایدهٔ ناسیونالیستی معتقدند که ناسیونال سوسیالیسم جریانی انحرافی محسوب می‌شود و نباید در اندیشهٔ ناسیونالیستی در حکم هنجار تلقی شود. با این حال، بر مبنای رویدادهای این قرن، گفتمان ناسیونالیستی به آسانی به درون نژادپرستی می‌لغزد.(۱۳) این مفهوم جزئی نیست که آن را نادیده انگاریم.

ناسیونالیسم دانشجوی آینده را با معضل عدیده‌ای رو در رو می‌کند. نخست این‌که پارادوکس‌های متعددی در قسمت اعظم بحث‌های ناسیونالیستی وجود دارد. از لحاظ تاریخی، ناسیونالیسم در حکم ایدئولوژی و نهضتی سیاسی، پدیده‌ای نسبتاً جدید در اروپاست که فقط با پیدایش دموکراسی، صنعتی شدن و نظریه حاکمیت مردم ظهور کرده است. با این حال، یکی از ادعاهای اصلی آن باستانی بودنش است. راست آن است که ناسیونالیست‌ها غالباً ریشه‌های ناسیونالیسم را در طبیعت می‌جویند. چنان که پیش‌تر

گفته شد، این امر از همریشگی واژه‌های nationalism و nature سرچشمه می‌گیرد. با این حال، حتی بر مبنای اجمالی‌ترین مطالعهٔ موضوع، مقدار زیادی از ایدئولوژی ناسیونالیسم، ساختهٔ انسان امروزی است. افزون بر این، همان‌گونه که در آغاز فصل ششم در مبحث «فاشیسم» گفته شد، ناسیونالیسم در ادعای جهانی بودن رسمی ایده‌های خود موضع ویژه‌ای دارد، منتها ایدئولوژی فقط بر حسب ویژگی و محلی بودن خود معنی پیدا می‌کند. مشکلات عملی این نکتهٔ اخیر در مسائل تجربه شده در دههٔ ۱۹۳۰ در تشکیل فاشیسم بین‌المللی بروز کرد. با این حال، این نیز روشن است که برخی جریان‌های اندیشهٔ ناسیونالیستی، به ویژه ناسیونالیسم لیبرال، خود را در بستر ویژگی یا لوکالیسم [محل‌گرایی] محدود نمی‌کنند بلکه نظریات خود را جهان‌وطنانه و جهان‌گرایانه می‌دانند. و بدین ترتیب، سازگاری این اندیشه با سایر ملل را آسان می‌یابند. سرانجام و مهم‌تر این‌که، مسئلهٔ فلج کننده عبارت است از یک سو قدرت عظیم ناسیونالیسم در این قرن و قرن گذشته؛ و از سوی دیگر ساده‌لوحی نظری ناسیونالیسم و عدم انسجام فلسفی آن. نکتهٔ عجیب و متضاد آن است که ناسیونالیسم احتمالاً به دلیل همین عدم انسجام ذاتی دکترین‌های خود موفق‌تر بوده است.

مسئله آخر تداخل مستقیم میان ناسیونالیسم و سایر ایدئولوژی‌هاست. ناسیونالیسم آشکارا در تاریخ پیچاپیچ و پرشکنج خود به اندازهٔ کافی از سفرهٔ بسیاری از ایدئولوژی‌ها تغذیه کرده است. ما ناسیونالیسم‌های لیبرال، سوسیالیستی، محافظه‌کار، فاشیستی و حتی آنارشیستی داشته و هنوز داریم.[۱۴] نمی‌توان خطوط متمایز کننده و قاطعی میان این ایدئولوژی‌ها ترسیم کرد و عجیب نیست که با دورگه بودن ایدئولوژیکی مواجه شویم. تداخل‌های مستقیم و روشنی میان ایدئولوژی‌ها، حتی در مورد ناسیونالیسم، وجود دارد که به خلأ فکری حاد و شدیدی انجامیده که باید با چیزی جوهری پُر شود. در ارتباط با نکتهٔ فوق، همچنین روشن است که تمایزهای برجسته و قابل انتظاری در درون خود ناسیونالیسم وجود دارد که با وابستگی‌های ایدئولوژیکی متمایز مطابقت می‌کند. یک مسلک ناسیونالیستی وجود ندارد بلکه بیش‌تر با ناسیونالیسم‌ها مواجه هستیم.

خاستگاه‌های اندیشهٔ ناسیونالیستی

برخی همانندی‌های نزدیک بین فاشیسم و ناسیونالیسم به ویژه در شیوه‌ای که ادبیات به

بحث در باره این ایدئولوژی‌ها می‌پردازد وجود دارد. همانند فاشیسم، بسیاری از بحث‌های ناسیونالیسم معطوف به پیش شرط‌های توضیحی ناسیونالیسم است ـ چرا ظهور کرده و چرا چنین تأثیراتی را داشته است. این نکته با توجه به باریکی فکری ایده‌ها در مقایسه با قدرت عظیم و نمایشی نهضت در اقدام تاریخی و جامعه‌شناختی آن، قابل توضیح است. از این رو، مقادیر عظیمی از مطالبی که در بارهٔ ناسیونالیسم نوشته شده است توسط مورخان، دانشمندان سیاسی و جامعه‌شناسان سیاسی بوده است، و در مقام مقایسه، نظریه‌پردازان سیاسی به خصوص در چهار دههٔ گذشته کم‌تر در بارهٔ آن مطلب نوشته‌اند.(۱۵) این واقعیت که ناسیونالیسم در بحث فاشیستی و ناسیونال سوسیالیستی محور اساسی را تشکیل داده است، فقط سنگینی بیش‌تری به این گرایش و فرضیه می‌دهد. به نظر بسیاری از مفسران هر دو مسلک از لحاظ ایدئولوژیکی نهضت‌های خام و ابتدایی هستند که مستلزم توضیح علّی توصیفی‌اند. بنابراین، مانند فصل ششم یعنی «فاشیسم»، این فصل نیز به دو بخش تقسیم می‌شود.(۱۶) در بخش نخست خاستگاه‌ها و تاریخ ناسیونالیسم را مرور می‌کنیم و در بخش دوم به بررسی برخی رهیافت‌های متمایز محققان در بارهٔ ناسیونالیسم خواهیم پرداخت.

مانند کلیه ایدئولوژی‌هایی که در بارهٔ آن‌ها بحث کردیم، در مورد خاستگاه‌های ناسیونالیسم عقاید کاملاً متمایز و حتی مغایری وجود دارد. نخستین گزارش در بارهٔ ناسیونالیسم آن را وابسته به گروه‌ها یا عشایر قومی یا باستانی می‌داند. بنابراین، ملت در حکم مفهومی باستانی دانسته می‌شود که عملاً به طور وراثتی بر اساس غریزهٔ اجتماعی موجودات انسانی شکل گرفته است. نویسندگانی که تحت تأثیر بیولوژی اجتماعی هستند با این نوع تفسیر موافقت دارند و ناسیونالیسم را بیش‌تر مقوله‌ای بیولوژیکی می‌انگارند تا هنجاری.(۱۷) در نتیجه ناسیونالیسم در حکم ایده‌ای پیش مدرن فهمیده می‌شود که یا بیانگر صورتی از قومیت است یا التزام بلافصل هنجاری به حق طبیعی و زادگاهی مشترک.(۱۸) در این نوع بحث بیش‌تر مطلب به این نکته بستگی دارد که آیا توضیحی در بارهٔ ساخت ملی پیش مدرن یا صُور پیش ملی وفاداری ارائه شده باشد یا نه. اولی ناسیونالیسم را ایده‌ای پیش مدرن می‌داند، و دومی ناسیونالیسم را با مدرنیته پیوند می‌دهد. ولی می‌گوید که صور پیش ملی وفاداری، نظیر وفاداری عشیرتی و قبیله‌ای، وجود داشته‌اند که نباید با مفهوم جدید ناسیونالیسم درهم آمیخته شوند. کتاب آنتونی اسمیت در میان داعیه‌های پیش مدرن و مدرن موضع میانه‌ای در پیش می‌گیرد،

به‌طور خلاصه معتقد است که قومیت به نحو ظریفی به ناسیونالیسم جدید استحاله یافته است. اسمیت اعتقاد دارد که قومیت مقدمهٔ اساسی شکوفایی ناسیونالیسم جدید محسوب می‌شود. به نوشتهٔ او «ملت‌های جدید فقط شیوه‌هایی را که اعضای قوم با یکدیگر به همکاری و ارتباط متقابل می‌پرداخته‌اند توسعه داده، تقویت کرده و کارآمد ساخته‌اند.»(۱۹) اسمیت بر خلاف تأکید ارنست گلنر و بندیکت آندرسون بر نو بودن ناسیونالیسم، بر استمرار و پیوستگی آن با گذشته اصرار می‌کند، گرچه می‌پذیرد که برخی تغییرات قومیت را به ناسیونالیسم تبدیل کرده است. با این حال، هنوز می‌گوید که دولت‌های ملی آنچه را که «قوم‌گرایان پیش مدرن می‌کوشیدند انجام دهند، یعنی دوری گزیدن از بیگانگان و اشاعهٔ سنّت‌ها و اسطوره‌های نیاکان خود از طریق خویشاوندان مرد، با استفاده از نظام آموزشی جدید» به طور مؤثرتری انجام می‌دهند.(۲۰)

در نظریات اختصاصی‌تر در مورد خاستگاه‌های ناسیونالیسم به اروپای سده‌های میانه توجه شده است، گرچه این توجه معمولاً به ریشه‌شناسی کلمهٔ ملت مربوط می‌شود.(۲۱) نیل مک کورمیک، فیلسوف معاصر، به بررسی مفهوم هویت ملی در قرن شانزدهم در بریتانیا و به ویژه در اسکاتلند می‌پردازد. مک کورمیک معتقد است که «تمایز ملت‌ها بسیار پیش از سال ۱۷۸۹ رخ داد و به عنوان دلیل این‌که چرا آن‌ها باید زیر فرمان شاهان خویش زندگی کنند و تابع قوانین خود باشند توسعه یافت.» بنابراین، «این‌که واژهٔ ناسیونالیسم در حکم واژه‌ای متعلق به نظریهٔ سیاسی فقط از قرن نوزدهم کاربرد عام یافته است به کلی بی‌ربط است.»(۲۲) هانس کوهن، پیش کسوت مفسران ناسیونالیسم در بعد از ۱۹۴۵، اواخر دههٔ ۱۶۰۰ را بستر و محل نشو و نمای ایده‌های ناسیونالیستی می‌دانست گرچه آن را صورت ناآگاهانه‌تر آگاهی ملی می‌شمرد.(۲۳) لُرد آکتون تقسیم لهستان در ۱۷۷۲ را مقدمهٔ پیدایش ناسیونالیسم لهستانی و اروپایی می‌انگاشت.(۲۴) عصر روشنگری قرن هجدهم نیز نقطهٔ دیگری برای سرچشمه گرفتن ناسیونالیسم شمرده می‌شد.(۲۵) با این حال، بعضی دانشمندان نظیر الی کدوری قاطعانه رد پای ناسیونالیسم را در انقلاب‌های فلسفهٔ آلمان در قرن هجدهم، به ویژه در آثار متفکرانی نظیر کانت، فیخته، اشلگل، اشلایر ماخر و آرنت می‌جویند. با وجود این، پرطرفدارترین زمان منشأ ناسیونالیسم دوره‌ای است که بلافاصله پس از انقلاب کبیر فرانسه را در بر می‌گیرد.(۲۶) بالاخره، بعضی از دانشمندان گفته‌اند که ناسیونالیسم محصول آغاز قرن نوزدهم است. مثلاً هابس باون ادعا می‌کند که کاربرد مدرن واژهٔ

ناسیونالیسم در حکم مفهومی جداگانه و متمایز از قومیت، نسبتاً جدید است. ایدهٔ مدرن احتمالاً به دههٔ ۱۸۳۰ باز می‌گردد، گرچه بعضی جنبه‌های معنای عامه فهم‌تر آن در انقلاب‌های آمریکا و فرانسه در خور ردیابی است. نکتهٔ اخیر کمابیش با نظر گلنر مطابقت دارد که او نیز ناسیونالیسم را واژه‌ای جدید می‌داند که با رشد و تجدد دولت‌ها در سدهٔ نوزدهم مقارن بوده است.(۲۷) عقاید خود من بیش‌تر موافق با محققانی است که ناسیونالیسم را نهضت متمایزی می‌شمارند که از انقلاب کبیر فرانسه سرچشمه گرفته است. این به معنای انکار آن نیست که صُور آغازین‌تر وفاداری و سرسپردگی گروهی وجود داشته است. با وجود این، آن‌ها به معنایی که ما از واژهٔ ناسیونالیسم در قرن‌های نوزدهم و بیستم درک می‌کنیم ناسیونالیست نبوده‌اند.

بسیاری از گزارش‌های فوق مراحل گوناگونی برای تحول ناسیونالیسم قائلند. یکی از نظریه‌های عامه‌پسندتر که در متون جدید از آن نقل قول می‌شود، نظریه میروسلاو هروک است. او به سه مرحلهٔ متمایز اعتقاد دارد. نخست، ناسیونالیسم در قرن نوزدهم به صورت فرهنگ عامیانه، آداب و رسوم و نظایر آن مطرح شده است. این اساساً ایده‌ای فرهنگی است که طبقات متوسط و بالا پیش نهاده‌اند که یا بار سیاسی نداشته یا کمی داشته است. دوم، ظهور ناسیونالیسم به منزلهٔ فعالیتی سیاسی است. این معمولاً به احزاب سیاسی مربوط می‌شود و توسط آن‌ها مطرح شده است. سوم، مرحله‌ای است که ناسیونالیسم از حمایت توده‌ای برخوردار می‌شود و به صورت جنبش‌های توده‌ای در می‌آید. هروک هر یک از این مراحل را با تغییرات اقتصادی و فرهنگی مرتبط می‌سازد.(۲۸) هابس باون نیز سه مرحله یا دوره تشخیص می‌دهد: نخست دورهٔ ۱۸۸۰ـ۱۸۳۰ که ناسیونالیسم لیبرال حاکم بوده است؛ سپس ۱۹۱۴ـ۱۸۸۰ که نهضت تند و آشکاری از لحاظ حق محافظه‌کارانه در تفکر ناسیونالیستی پدیدار می‌شود و بالاخره اوج ناسیونالیسم در دورهٔ ۱۹۵۰ـ۱۹۱۸.(۲۹) گرچه بعضی دانشمندان ناسیونالیسم را در دورهٔ ۱۹۸۰ـ۱۹۵۰ در حال افول دانسته‌اند، آشکار است که این ایدئولوژی در دههٔ ۱۹۹۰ در اروپای شرقی و جاهای دیگر دوباره سر برافراشته است.

اکنون به دومین بخش این فصل یعنی بحث دربارهٔ صور توضیحی و تبیینی ناسیونالیسم می‌رسیم: در قرن نوزدهم نویسندگانی مانند جان استوارت میل، لُرد آکتون، مازینی و ارنست رُنان به نوشته‌های اولیه در بارهٔ ناسیونالیسم خصلتی اخلاقی یا فلسفی دادند. یگانه استثنا در این مورد نوشته‌های مارکس و انگلس و سنّت نشئت گرفته از

ایشان است. علاقهٔ مارکسیستی به ناسیونالیسم در درجهٔ نخست از توجه به اقتصاد سیاسی ناشی می‌شد. ناسیونالیسم پدیده‌ای از مرحلهٔ توسعهٔ اقتصادی دانسته می‌شد. با این حال، غرابت‌هایی در تفسیر مارکسیستی وجود دارد که مانع از فهم ناسیونالیسم در آن می‌شود. به این موضوع بعداً باز خواهیم گشت. در دورهٔ ۱۹۲۰ تا ۱۹۵۰ آثار در بارهٔ ناسیونالیسم کم‌تر جهت‌گیری اخلاقی و بیش‌تر خصلتی تاریخی داشت، ضمن آن‌که علاقهٔ خاصی به محتوای مسلکی ناسیونالیسم نشان می‌داد. نویسندگانی مانند هانس کوهن، هیوستون واتسون، کارلتون هایس، آلفرد کوبان و لوئیس اسنایدر در این دوره حاکمیت دارند. از اواخر دههٔ ۱۹۵۰ علوم سیاسی آمریکا آثار پیشین را تحت‌الشعاع قرار داد و مضمون اساسی پژوهش آن بر التزام قوی به تحقیق تجربی استوار بود و می‌خواست انگاره‌های علّی شالوده ناسیونالیسم را دریابد. روش‌های اصلی پژوهش عبارت بودند از نظریهٔ نوسازی ، کارکردگرایی و نظریهٔ توسعه. غیر از استثنائاتی نادر، انواع نظریهٔ نوسازی تا همین اواخر قسمت اعظم پژوهش را تشکیل می‌داد. نویسندگان برجستهٔ دههٔ ۱۹۶۰ و اوایل دههٔ ۱۹۷۰ دانشگاهیانی نظیر دیوید آپتر، کارل دوچ، بوسین پای و کلیفورد گیرتس بودند. این‌گونه پژوهش تجربه‌گرا در بارهٔ نوسازی بر آثار نویسندگان جدیدتری مانند ارنست گلنر، آنتونی اسمیت و پتر آلتر نیز اثر مهمی گذاشت.

نظریهٔ نوسازی در متونی که در بارهٔ ناسیونالیسم نوشته شده‌اند نفوذ و حاکمیت فراگیری دارد. این نظریه در بارهٔ پیش شرط‌های اقتصادی و اجتماعی وجود دولت‌های ملی بحث می‌کند. مؤلفه‌های اولیه آن نظریه‌های کارکردگرایی و توسعه هستند. کارکردگرایی در بارهٔ نقش‌های کارکردی دولت‌های ملی در فرایند نوسازی بحث می‌کند. دولت‌های ملی به مثابهٔ نهادهایی تخصصی نگریسته می‌شوند که با تقسیم کار در جامعه‌های صنعتی پیشرفته پیوند دارند. کارکرد یا وظیفه دولت ملی میانجیگری و کاهش مناقشات و تنش میان بخش‌های جامعه است. دولت‌ها فقط هنگامی موجودیت پیدا می‌کنند که منابع کافی برای توانایی حاکمیت بر ارگانیسم پیرامونی جامعه داشته باشند. نظریهٔ توسعه قائل به مراحل معینی در رشد دولت‌های ملی است. تصور می‌رود که رشد به صورت تدریجی، عاقلانه، مستمر، یکپارچه و درون‌زا صورت می‌گیرد. دولت ملی در مرحلهٔ خاصی از توسعهٔ اقتصادی جامعه پدید می‌آید. اساس نوسازی در ارتباط با ناسیونالیسم این است که «جامعه‌ها برای زنده ماندن و جان سالم به در بردن از آشفتگی‌های دردناک ناچارند به نهادینه کردن شیوه‌های جدید اجرای اصول و اجرای

کارکردهایی بپردازند که ساختارهای پیشین از عهدهٔ انجام دادن آن‌ها برای مدت طولانی برنمی‌آمدند... ساز و کارهای یکپارچگی و سازگاری مجدد و ثبات می‌تواند مرحلهٔ انتقالی را تسهیل کند»؛ و مهم‌ترین این ساز و کارها ناسیونالیسم است.[۳۰] نوسازی عبارت است از استعداد جامعه برای رشد «خود پایدار» و جذب تغییراتی که از طریق ساز و کار یکپارچگی و سازگاری مجدد ایجاد می‌شوند. شکست در نوسازی باعث پیدایش عدم توازن و ناسازگاری‌هایی در گروه‌ها و بخش‌های درونی جامعه می‌شود. صنعتی شدن و نوسازی سریع مستلزم وجود نظام سیاسی منعطف و یک ایدئولوژی مانند ناسیونالیسم است که فرد را با دولت به منظور حفظ همبستگی پیوند دهد. بدین شمار ناسیونالیسم کمک می‌کند بر روی شکاف میان جماعات سنّتی‌تر (Gemeinschaft) و انجمن‌های جدید (Gesellschaft) پُلی زده شود. به نوشتهٔ آنتونی اسمیت: «برای حفظ همبستگی مشترک و مشروعیت نظام، اسطورهٔ نوینی برگرد تولد دوبارهٔ ملت ناب برای استقرار عصری طلایی سر بر می‌افرازد.»[۳۱] بنابراین، ناسیونالیسم در حکم شرط لازم توسعهٔ اقتصادی، صنعتی شدن و نوسازی دانسته می‌شود. از این رو، به سخن کلی، نظریهٔ نوسازی بیش‌تر به نیروهای تاریخی، جامعه‌شناختی و اقتصادی که با ناسیونالیسم جان می‌گیرند تعلق دارد تا به خود ایدئولوژی ناسیونالیسم. این نظریه توجه خود را بر فرایندهایی نظیر صنعتی شدن و شهرنشینی معطوف می‌دارد تا نقش و کارکرد خود را تبیین کند.

در ارتباط با ناسیونالیسم، انواع متعددی از نظریهٔ نوسازی وجود دارد. مثلاً به نظر کارل دویچ ناسیونالیسم فرهنگ مشترک و «اشتراک ارتباطات» را تسهیل می‌کند. نظریه ارتباطات برگردان دیگری از نوسازی است که یک بار دیگر بر جنبهٔ کارکردی ناسیونالیسم تأکید می‌کند. دویچ ملت را انگاره‌ای از اجرای ارتباطات کارکردی می‌داند، و نوسازی با کارایی این‌گونه اجراها سنجیده می‌شود. بنابراین، آنچه برای نوسازی کامل مورد نیاز است، وجود شیوه‌های کافی و مؤثر ارتباطات است. بدین قرار ملت، تبدیل به ملغمه‌ای از افراد می‌شود که به وسیلهٔ مجاری ارتباطات اجتماعی و اقتصادی با مناطق و گروه‌ها پیوند برقرار می‌کند. دویچ می‌خواهد عناصر ملیّت را از طریق این فرایندهای ارتباطات کمّی بسنجد.[۳۲] با وجود این، به نظر ارنست گلنر ناسیونالیسم «در نقطهٔ تقاطع سیاست، تکنولوژی و دگرگونی اجتماعی» موجودیت می‌یابد.[۳۳] وی اندیشهٔ «نوسازی از بالا» را ترجیح می‌دهد و معتقد است که ناسیونالیسم «اساساً تحمیل کلی

یک فرهنگ والا بر جامعه است، جامعه‌ای که قبلاً فرهنگ‌های پایینی زندگی اکثریت را در برگرفته بودند.»[۳۴] او همچنین بر تأثیر شرایط مادی در تکوین اندیشهٔ ملی تأکید می‌کند، و زمینه‌ها و بسترهای اقتصادی را برای ناسیونالیسم و پرهیز آگاهانه از مسئلهٔ ایدئولوژی پیشنهاد می‌کند. به نظر گلنر صُور خاص حکومت و جامعهٔ مدنی مستلزم تحقق رشد صنعتی هستند. صنعتی شدن نیز مستلزم تغییری انعطاف‌پذیر است. بدین قرار، نیاز به همگنی اجتماعی بیش‌تری وجود دارد که از طریق یکپارچگی زبان و نظام‌های آموزش و پرورش ملی تحقق می‌یابد. به عقیدهٔ گلنر، پیشگام نوسازی روشنفکران هستند که رابطهٔ نزدیکی با آموزش و پرورش و فرایندهای ارتباطات دارند. به اعتقاد وی، پیش شرط شهروندی کامل و مؤثر، سواد است. اصول ملی باید کلیهٔ سایر صُور وفاداری و سرسپردگی را تحت‌الشعاع قرار دهند. بنابه گفتهٔ گلنر جامعهٔ ناسیونالیست مبتنی است بر «یک فرهنگستان مکتبی که بر زبان نظارت داشته باشد و ضروریات ارتباطات منطقی دیوانسالارانه و تکنولوژیکی را تدوین کند.»[۳۵]

عقیدهٔ نوسازی به طور کلی ادراک ظریف و باریکی از ایدئولوژی ناسیونالیسم ارائه می‌کند و عمدتاً می‌خواهد که این ایدئولوژی یا نادیده گرفته یا کنار گذاشته شود. این عقیده از آن‌جا که تأکید زیاده از حدی بر عوامل اقتصادی و جامعه‌شناختی در ظهور ناسیونالیسم می‌گذارد، در توضیح شدت جاذبهٔ هیجانی ایده‌های ناسیونالیستی نیز ناکام می‌ماند. مثلاً به نظر می‌رسد که گلنر با فرض وجود چیزی که ملت می‌نامد، پدیده‌هایی را به طور ماشینی در کنار هم قرار می‌دهد و در نتیجه از گزارش تفهمی کامل ایدئولوژی ناسیونالیسم عاجز می‌ماند. علاوه بر این، نظریه گلنر به ویژه دیدگاهی تک زبانی از فرهنگ سیاسی و مدنی ارائه می‌دهد. او برای پدیده‌هایی نظیر تعدد فرهنگ‌ها و تعدد ناسیونالیسم‌ها در درون دولت‌ها جای کمی باقی می‌گذارد. به نظر می‌رسد که درجه‌ای از همگنی فرهنگی برای مفهوم او از دولت ملی اهمیت دارد که از لحاظ تحولات تاریخی کنونی بسیاری دولت‌ها مسئله‌ساز است.[۳۶]

مارکسیسم از لحاظ تاریخی با پدیدهٔ ناسیونالیسم رابطهٔ بسیار پرتنشی داشته است. تام نارین این امر را «ناکامی تاریخی» مارکسیسم توصیف می‌کند.[۳۷] مارکسیست‌ها، به رغم این واقعیت که بسیاری از نهضت‌های انقلابی ملهم از مارکسیسم در قرن بیستم خصلتی ناسیونالیستی نیز داشته‌اند، به ویژه نهضت‌های ضد استعماری مثلاً در ویتنام و الجزایر، به طور کلی ناسیونالیسم را تفننی بورژوایی می‌دانستند.[۳۸] به نظر مارکس و

انگلس ناسیونالیسم فقط نقشی ابزاری و گذرا در خدمت به منافع تاریخی پرولتاریا دارد؛ دلمشغولی‌های ناسیونالیستی اهمیتی پایدار و عمیق نداشتند و پدیده‌هایی رو به افول و پژمردگی بودند. البته حتی لنین ناسیونالیسم جدایی‌خواهانه و ایده‌های خودمختاری‌طلبانه را تحمل می‌کرد، اما فقط در صورتی که در توسعهٔ بهینه سرمایه‌داری در درون دولت‌های بورژوایی شرکت داشته و در نتیجه به سقوط نهایی سرمایه‌داری کمک کنند. در یک جمله، مبارزهٔ طبقاتی در درجهٔ اول اهمیت و مبارزهٔ ملی در درجه دوم بود.

بیش‌تر گزارش‌های اولیهٔ مارکسیستی با شاخص‌های درونی استدلال‌های خاص خودشان محدود شده است. اولاً فرضی قاطع در مارکسیسم وجود داشت مبنی بر اعتقاد به قانون کلی تکامل به سوی جامعه بی‌طبقه. بنابراین، ویژگی یا مکان‌گرایی ناسیونالیسم در تعارض با این هدف تاریخی جهانی دانسته می‌شد. ثانیاً در درون مارکسیسم ارتدوکس، گرایش نیرومندی در جهت تبیین همهٔ امور با پدیده‌های اقتصادی وجود داشت. ناسیونالیسم با منطق اقتصادی سرمایه‌داری توصیف‌پذیر بود. ثالثاً مارکسیسم ادعا می‌کرد که نظریهٔ جهان شمولی دارد و پدیده‌های ملی را در هر جا که رخ می‌داد با این قانون تبیین می‌کرد. با وجود این، واقعیت‌های متمایز و جداگانهٔ ناسیونالیسم‌ها در برابر این تبیین تک علّیتی مقاومت می‌کنند. علاوهْ بر این، هم مارکس و هم انگلس عمیقاً اروپاگرا و اروپامدار بودند و از «رسالت متمدن‌سازی» دولت‌های استعماری اروپا پشتیبانی می‌کردند.(۳۹) آن‌ها می‌گفتند که گروه‌های ملی‌ای که قادر نیستند دولت‌های معتبری را تشکیل دهند باید اجازه دهند که در واحدهای بزرگ‌تر حل و نابود شوند. مثلاً مارکس معتقد بود که کرواسی و بوهم باید جذب واحدهای سیاسی بزرگ‌تری شوند.

به نظر مارکس و انگلس دولت ملی مدرن محصول فرایندی بود که طی آن تولید سرمایه‌داری جانشین فئودالیسم شده بود. انتقال به اقتصاد بازار دولت‌ها را ناچار می‌کرد که به گسترش زبان‌های یگانه و توسعهٔ نهادهای متمرکز و حذف تمایزهای محلی بپردازند. زبان‌های ملی گویش‌هایی برای بازرگانان و سوداگران و شرط موفقیت اقتصادهای بازار محسوب می‌شدند. در آثار مارکس و انگلس این استاندارد کردن زبان‌ها و تمرکز سیاسی توأم یا ملازم با آن، از رویدادهای انقلاب کبیر فرانسه و به خصوص ایده‌های ژاکوبن‌ها گرته‌برداری شده بود. با وجود این، ملت فقط مرحله‌ای در

تکامل جامعه بود. ناسیونالیسم به روش توسعهٔ اقتصادی مربوط می‌شد. ناسیونالیسم لحظهٔ ضروری تکامل اقتصادی محسوب می‌شد. با این حال، رهایی و انقلاب فقط پیروزی طبقاتی بر سرمایه‌داری را نباید ببیند، بلکه به ناسیونالیسم نیز باید توجه کند. این نظر مشترکی بود که در اولین و دومین «بین‌الملل» [کمونیست‌ها] اتخاذ شد.

یگانه تخفیف‌ها در نظریات فوق ایده‌های آنتونیوگرامشی و به ویژه مارکسیست اتریشی اوتو بوئر بودند که تنها کسی بود که در سنّت مارکسیستی ظاهراً بر ناهمگنی پیچیده و اهمیت جنبش‌های ناسیونالیستی ارج نهاد.(۴۰) بوئر در آثارش به انتقاد از اقتصادگرایی و ساده‌سازی مارکسیسم سنّتی‌تر پرداخت. در واقع او معتقد بود که ملت‌ها با نابودی طبقه از بین نمی‌روند. به اعتقاد او توسعهٔ سوسیالیسم مستلزم رعایت تمایزهای جماعات ملی بود و اعتقاد داشت که «یگانگی همهٔ مردم در جماعت فرهنگی ملی خود، دستیابی کامل به خودمختاری ملل، رشد تمایزهای معنوی ملل، این‌ها همگی به معنای سوسیالیسم است.»(۴۱) در واقع بوئر فکر می‌کرد که سوسیالیست‌ها نباید خصلت ملی را چیزی ناپسند تلقی کنند. با این حال، او در پایان کاملاً از اقتصادگرایی مارکسیستی نگسست، و چنان که مفسری می‌گوید، «به نظر می‌رسد که در آثار بوئر تقریباً تنشی ناپایدار میان تحلیل تخیلی ملت در حکم جماعت تقدیر، و دیدگاه کوته‌بینانه یکجانبه در مورد ساده‌سازی طبقاتی وجود دارد.»(۴۲)

ماهیت ناسیونالیسم

سنخ شناسی‌های متعددی در متونی وجود دارند که در بارهٔ ناسیونالیسم نوشته شده‌اند. در این سنخ شناسی‌ها بخش اعظمی به رهیافت پذیرفته شده ویژه‌ای مربوط می‌شود. مثلاً آنتونی اسمیت در یکی از کتاب‌های اولیهٔ خود عقیده دارد که ناسیونالیسم «ثمربخش‌ترین مفهوم مقوله حاوی تقسیمات فرعی، جنس‌ها و گونه‌ها است.»(۴۳) آنچه این مطلب به دانش ما در بارهٔ ناسیونالیسم می‌افزاید قابل بحث و مناقشه است. راه دیگر آن است که یک سنخ شناسی بر حسب راهبردها و هدف‌های ناسیونالیستی ساخته شود. از این لحاظ باید وحدت‌گرایی را از ناسیونالیسم‌های جدایی‌خواه و تجزیه‌طلب متمایز کرد، گرچه ظاهر ایدئولوژیکی دو ناسیونالیسم تجزیه طلب را باید کاملاً مغایر با یکدیگر دانست. یا می‌توان بر مراحل تاریخی در رشد ناسیونالیسم توجه کرد، یا به ایده‌های ویژه، ولی خام، درون حامیان گوناگون نگریست. کانون توجه این فصل بیش‌تر به ویژگی

ایده‌هاست. گرچه حتی در این‌جا نیز صُور فراوانی وجود دارد. دامنهٔ سنخ شناسی‌ها از طبقه‌بندی‌های دوگانه تا پنجگانهٔ ناسیونالیسم را در بر می‌گیرد.(۴۴)

سنخ شناسی‌های ناسیونالیسم کم‌تر از سایر ایدئولوژی‌ها که در این کتاب در بارهٔ آن‌ها بحث شده است قبول عام یافته‌اند. از این رو، تعیین یک سنخ شناسی خاص امری مخاطره‌آمیز است. سنخ شناسی پذیرفته شده در این فصل بازتاب چگونگی نزدیکی ناسیونالیسم به آستانهٔ مرزی سایر ایدئولوژی‌هاست. نوع یا مکتب نخست «ناسیونالیسم لیبرال» است.(۴۵) شیوه‌ای که برخی سوسیالیست‌های جدید اصلاح‌طلب یا طرفدار بازار زبان ناسیونالیستی را پذیرفته‌اند بازتاب نوع دیگری از ناسیونالیسم لیبرال محسوب می‌شود.(۴۶) دوم، ناسیونالیسم محافظه‌کار سنّت‌گراتری نیز وجود دارد. سوم، ناسیونالیسم تمام عیار و کامل است که صورت نزدیک‌تر با فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم محسوب می‌شود (که در فصل ششم «فاشیسم» در بارهٔ آن به تفصیل بحث شد).(۴۷) انواع ممکن دیگری نظیر ناسیونالیسم سوسیالیستی و ناسیونالیسم ضد استعماری نیز وجود دارد. ناسیونالیسم احساساتی در میان تمام این انواع سرگردان است. با این حال، تمام این انواع یا همپوشی دارند یا جنبه‌هایی فرعی از مقولات و دسته‌های عمده‌ای که در بالا بر شمردیم محسوب می‌شوند.

ناسیونالیسم لیبرال از بیش‌تر ارزش‌ها و فضایل اصلی لیبرالی دفاع می‌کند. ریشه‌های این ناسیونالیسم عمدتاً در عصر روشنگری نهفته است. نویسندگانی که طرفدار شکلی از ناسیونالیسم لیبرالی هستند به هیچ وجه آن را ناسازگار با جهان‌وطنی یا صلح‌جویی نمی‌دانند. از بسیاری لحاظ، «چهارده اصل» پرزیدنت ویلسون که پس از جنگ جهانی اول منتشر شد، گرچه به صورت نمادین، معرّف نقطهٔ اوج ناسیونالیسم لیبرالی محسوب می‌شود چنان که بر «حاکمیت مطلق دولت ملی تأکید می‌کند، اما می‌خواهد معانی ضمنی این اصل را با تأکید بر آزادی‌های فردی ـ سیاسی، اقتصادی و مذهبی ـ در درون هر دولت ملی» محدود سازد.(۴۸) به طور رسمی، در این چهارده اصل هر ملت باید دولت خاص خود را داشته باشد اما حکومت آن می‌باید بر قانون اساسی، دموکراسی و حقوق و آزادی‌های فردی استوار باشد. مشهورترین مبلّغ اوّلیه این ایده‌های کلی جوزپه ماتزینی (۱۸۷۲ـ۱۸۰۵) بود. گرچه ممکن است بعضی در طبقه‌بندی او در مقام یک نظریه‌پرداز سیستماتیک تردید کنند، ولی او نفوذ فراوانی بر ایدهٔ ناسیونالیستی لیبرال داشته است. ماتزینی در آثار درخشان و پر شور و دارای نثر فصیح خود نظیر

رساله‌ای در بارهٔ تکالیف انسان[1]، عقیده سازگاری کامل ملیّت‌پرستی با انسانیت را مطرح کرد.(۴۹) ماتزینی آشکارا انساندوستی انترناسیونالیست بود. نهضت «ایتالیای جوان» او موجی از تقلیدهای پر شور در سراسر اروپا پدید آورد که به جنبش «اروپای جوان» (La Giovane Europa) با شعبه‌هایی در ایتالیا، لهستان و آلمان انجامید. این امر به نوبهٔ خود منجر به پیدایش انجمن‌های مشابهی نظیر *رفقای دموکراتیک تمام ملل*[2]، *دموکرات‌های برادر*[3] و *انجمن بین‌المللی مردم*[4] شد.

ایده‌آل ماتزینی در دههٔ ۱۸۵۰، ایجاد اروپایی از حداکثر یازده ملت بود. او حس می‌کرد که اندازهٔ کشور یک محدودیت است و مثلاً قبول نداشت که ایرلند به اندازهٔ کافی وسیع باشد که بتواند دولتی ملی تشکیل دهد. به نظر ماتزینی موانع ناسیونالیسم عبارت بودند از گروه‌های چند ملیتی و دولت‌های امپراتوری چند ملیتی نظیر امپراتوری هابسبورگ. اساس فرض ناسیونالیسم لیبرال آن بود که هر ملت (که به اندازه کافی برای بقا بزرگ باشد) باید مستقل باشد ولی حکومت دموکراتیک مبتنی بر قانون اساسی داشته باشد. هیجان عمومی در اروپا در بارهٔ مبارزات یونان با امپراتوری عثمانی و مبارزهٔ لهستان علیه امپراتوری تزار روس در دههٔ ۱۸۳۰ شور و شوق ناسیونالیست‌های لیبرال را جلب می‌کرد. بدین ترتیب، دورهٔ شکوفایی و اوج این صورت اصیل ناسیونالیسم لیبرال از کنگرهٔ وین (۱۸۱۵-۱۸۱۴) تا زمان عهدنامهٔ ورسای و چهارده اصل ویلسون بود. مضمون اساسی این ناسیونالیسم، حق خودمختاری ملل بود. مسئلهٔ عمدهٔ این صورت ناسیونالیسم این بود که به محض انتشار ایدهٔ خودمختاری ملت، معلوم نبود در کجا می‌توان آن را متوقف کرد. چنان که پرزیدنت ویلسون بی‌درنگ متوجه این مسئله شد که چگونه می‌شود مانع از آن شد که هر جامعهٔ کوچکی خود را یک ملت و بنابراین یک دولت تلقی نکند؟ افزون بر این، مناقشات میان دولت‌های ملی لیبرال و نهضت‌های تجزیه‌طلب در درون دولت‌های ملی لیبرال چگونه حل شدنی بود.(۵۰)

بهتر است بگوییم که اخیراً علاقه به ناسیونالیسم لیبرال دوباره احیا شده است. و مثلاً کتاب جان پلامناتز با استفاده از ایده‌های آغازین کوهن، میان ناسیونالیسم میانه‌روی

---

1. Guiseppe Mazzini, *Essays on the Duties of Man.*.
2. *Democratic Friends of All Nations* (1844).
3. *The Fraternal Democrats* (1845).
4. *The People's International League* (1847).

غربی قابل پذیرش ـ اساساً ناسیونالیسم لیبرال ـ و ناسیونالیسم فرهنگی ستیزه‌جوی اروپای شرقی تمایز قائل شده است. از این تمایز، برخی نظریه‌پردازان جدید (که بازتابندهٔ همان نظرات لیبرالی ماتزینی هستند ولی بدون روحیه پر شور او) دوباره استفاده می‌کنند و می‌کوشند احساسات ملی معتدل و حساس را با صورتی از لیبرالیسم جهان‌وطن میانه‌رو آشتی دهند. مفهوم ناسیونالیسم لیبرال معتدل یا میانه‌رو در عصر پس از ۱۹۴۵ با عقیدهٔ دیگری رو در رو می‌شود که اصرار دارد لیبرالیسم به کلی با ناسیونالیسم ناسازگار است. لیبرالیسم در این معنا معادل است با جهان‌وطنی تمام عیار و منکر ارتباط با ناسیونالیسم. با وجود این، در سال‌های اخیر اختلاف نظرها و بگومگوهایی در مورد این مسئله پدید آمده است. چنان که یکی از ناسیونالیست‌های لیبرال جدید می‌نویسد: «شالودهٔ ناسیونالیسم رشتهٔ ادراکاتی در مورد وضع و موقعیت انسان، و این نکته است که چه چیزی زندگی انسان را معنادار و خلاقه می‌سازد... لیبرال‌ها کوشیده‌اند تا این عناصر شایسته را با هم سازگار کنند.»(۵۱)

نوع یا مکتب دوم «ناسیونالیسم محافظه‌کار سنّت‌گرا» است که این نیز در عناصر ناسیونالیسم فرهنگی احساساتی تأثیر بسیار نیرومندی داشته است. چنان که پیش از این ذکر شد، ناسیونالیسم احساساتی یا رمانتیک هم بر انواع ناسیونالیسم لیبرال و هم ناسیونالیسم تمام عیار تأثیر گذاشت؛ بنابراین، به هیچ وجه انحصاراً سنّت‌گرا نیست. بر اساس طرح‌های کوهن، پلامناتز و فریدریش ماینکه ناسیونالیسم سنّت‌گرا وابستگی‌های نزدیکی نیز با مفاهیم فرهنگی و شرقی ناسیونالیسم دارد. ناسیونالیسم سنّتی انگیزه‌های اوّلیه خود را از واکنش نسبت به انقلاب فرانسه اخذ کرده است. استمرار تاریخی و سنّت در برابر عقل و انقلاب قرار گرفتند. ملت طرفدار استمرار و تداوم بود و سرنوشت یگانه استمرار ارگانیک سنّتی در زندگی قانونی، سیاسی و اجتماعی تجلی می‌کرد. در آثار نویسندگانی مانند ادموند برک و ژوزف دو مستر، ملت سلسله مراتب منظمی از یک جماعت ارگانیک دانسته می‌شد نه هیئتی از شهروندان برابر. به عبارت دیگر، ناسیونالیسم به محافظه‌کاری سنّت‌گرا تبدیل شد.

در روایات آلمانی عقیدهٔ بالا، رمانتیسیسم به ویژه در آثار نویسندگانی نظیر فریدریش اشلگل، آدام مولر و فریدریش نووالیس مطرح شد که بسیاری از افکار آن از تفسیر خاص هردر و فیخته سرچشمه گرفته بود. اشلگل و نووالیس به خصوص مفهوم ملت را برابر با خلوص و پاکی زبان، اسطورهٔ قومی و فرهنگ می‌دانستند. آن‌ها می‌خواستند آنچه را که

سنّت‌های اجتماع باستانی می‌دانستند دوباره برقرار سازند. ملت‌ها در درجهٔ نخست در فرهنگی مشترک، با روح و اراده یکتا زاده می‌شدند که در زبان، اسطوره، قوانین، آیین‌ها و آداب و رسوم و تاریخ تجلی یافته بود. بدین قرار، پذیرش روشنی از ضرورت معنوی تنوع فرهنگی وجود داشت. زبان‌ها اهمیت فراوان ویژه‌ای در این قرائت یافتند (که بعداً به تفصیل در بارهٔ آن‌ها بحث خواهیم کرد). علاقه به هنر، شعر و موسیقی عامیانه در اواسط و اواخر قرن نوزده ریشه‌اش در همین مضامین بود. این مضامین همچنین عمیقاً وارد برنامه‌های درسی مدارس و دانشگاه‌ها، جشنواره‌ها و حتی معماری و بناهای برخی از دولت‌های سدهٔ نوزده شدند.(۵۲) انگیزهٔ اولیه این امر، در اشتراک با اندیشهٔ محافظه‌کاری سنّت‌گرا، تأکید بر ضدیت با عصر روشنگری بود. اندیشهٔ روشنگری را هم مادّی و هم مکانیکی تلقی می‌کردند. با این حال، ملت به عنوان ارگانیسمی معنوی دانسته می‌شد که تاریخ به آن شکل داده بود نه افراد، و یکتایی خاص خویش را داشت. بسیاری از محققان زمانه با التزام به این ایده‌های اخیر خود را وقف وظیفهٔ کشف باستانی بودن این ارگانیسم معنوی در زبان و فرهنگ عامه ساختند. فلسفه‌های زبان که هردر، گریم، فیخته، اشلگل و هومبولت گسترش داده بودند، زمینهٔ فکری اولیهٔ این تعلق بود.

در آن زمان بسیاری از نظریه‌پردازان فوق در مقابل ادعای سرکردگی و رهبری سیاسی و فرهنگی فرانسه در درون دولت‌های آلمانی نیز واکنش نشان دادند. کتاب فیخته به نام *خطاب به ملت آلمان*[1] از مشهورترین این واکنش‌ها بود. شکل سیاسی این نهضت به خوبی در ایدهٔ «فرهنگ ملی» فریدریش ماینکه بیان شده بود. فرهنگ، به عنوان یگانه تجلی هویت مردم، مقدم بود و در «حالت زیبایی‌شناسانه‌ای» بیان می‌شد. دولت برای آن رمانتیک‌ها نقشی مقدس داشت و آنان در واقع ایده‌های روسو و هگل را گسترش و تغییر شکل داده بودند. به واژگان آن روزی، ملت بافرهنگ و متشخص، هم خواستار حق خودمختاری بود و هم آموزش و تعلیم[2] ـ تحقق زیبایی در خویش. در نزد فیخته، مضامین دیگری، به خصوص ایدهٔ برتری و فروتری انواع ملت‌ها، مطرح شد. با این حال، دیدگاه رمانتیک از این ایدهٔ سلسله مراتبی لزوماً پیروی نکرد. با وجود این، سلسله مراتب استنباط ممکنی از نحوهٔ برخورد خاص با زبان بود. منتها در نظر بیش‌تر رمانتیک‌های اولیه اعتقاد نیرومندی به هماهنگی نهایی ملت‌ها وجود داشت. مثلاً

1. Fichte, *Addresses to the German Nation*.
2. Bildung.

نووالیس به اندیشهٔ استقرار مجدد یک جمهوری مسیحی از طریق کاتولیک‌گرایی و احیای اروپای سده‌های میانه اعتقاد داشت. رمانتیک‌ها رابطهٔ ویژه و تا حدی پرشکنج نیز با دموکراسی داشتند. ایدهٔ خودمختاری می‌تواند به یکسان در ناسیونالیسم‌های سنّتی، تمام عیار یا لیبرال وجود داشته باشد، گرچه در وهلهٔ اول چنین به نظر می‌رسید که با ناسیونالیسم لیبرال رابطهٔ نزدیک‌تری دارد. با وجود ظواهر امر، حتی بعضی از عقاید فیخته را می‌توان نمونه‌هایی از ارزش و اهمیت خودمختاری دموکراتیک انگاشت. غالباً فراموش می‌شود که فیخته یکی از ستایندگان پر و پا قرص دموکراسی توده‌ای ژاکوبن‌ها بود، و به نظر بعضی‌ها تا آخر نیز این موضع را حفظ کرد. بنابراین، رمانتیسیسم دو چهرهٔ محافظه‌کار سنّت‌گرا و لیبرال داشت. او هم می‌توانست حامی شدید گرایش‌های دموکراتیک و تجددطلب باشد و هم از حصار سنّتی در برابر تغییرات محافظت کند.

بهتر است در این‌جا به طور خلاصه اشاره کنیم که نویسندگانی مانند لُرد آکتون و در این قرن الی کدوری ناسیونالیسم رمانتیک را هستهٔ مرکزی ناسیونالیسم دانسته‌اند. به نظر این نویسندگان، ناسیونالیسم به طور کلی مرام مخربی بود که در قرن بیستم بلای جان بشریت شده بود. به نظر کدوری، این مکتب نیرو و انگیزهٔ اصلی خود را از فلسفه آلمان، به ویژه فیخته و شاخه‌های فرعی ایده‌های کانت در بارهٔ آزادی، کسب کرده بود.[۵۳] با این حال، بیش‌تر متفکران دیگر چارچوب گسترده‌تری برای ناسیونالیسم قائل شده‌اند.

سومین مکتب یا نوع ناسیونالیسم، «ناسیونالیسم تمام عیار» است که ما قبلاً در فصل ششم یعنی «فاشیسم» با آن مواجه شدیم. در مورد ناسیونالیسم سوسیالیسم در آلمان، موضوع برتری نژادی به طور بارز و چشمگیری در درجهٔ اول اهمیت قرار گرفت، گرچه محتوای این بحث ناسیونالیستی در سنّت قومی [Volk]، داروینیسم اجتماعی، اصالت حیات فلسفی و آمیزه‌ای از منابع دیگر نیز مطرح شده بود. در مورد فاشیسم ایتالیا توجه اساسی، دولت‌گرایانه و به صورت یکه‌تاز و تمامیت‌طلب آن بود. با این حال، هم فاشیسم ایتالیا و هم ناسیونال سوسیالیسم آلمان مفهومی پرخاشگرانه، ستیزه‌جویانه، بیگانه ستیزانه و غیرعقلانی از ناسیونالیسم را اشاعه می‌دادند که دشمنی عمیقی هم با انترناسیونالیسم و هم با ناسیونالیسم لیبرال ابراز می‌داشت. بعضی از مفسران ژاکوبینیسم را مقدمه و پیش درآمد ناسیونالیسم تمام عیار می‌دانند.[۵۴] عجیب این‌جاست که ارتباطاتی میان ناسیونالیسم تمام عیار و انواع دیگر ناسیونالیسم وجود دارد. ناسیونالیسم

لیبرال، ناسیونالیسم‌های سنّت‌گرا و نیز تمام عیار همگی، بنابه دلایلی تا حدی متفاوت، به مسئله خودمختاری دولت ملی توجه اساسی مبذول داشته‌اند. بدون وجود دولت‌های مستقل، ناسیونالیسم نمی‌توانست وجود داشته باشد.[۵۵] به عبارت دیگر، موفقیت ناسیونالیسم لیبرال در قرن نوزدهم هم زمینه را برای ناسیونالیسم تمام عیار فراهم ساخت و به ادعاهای آن برای خودمختاری طنین و نیرو بخشید، و هم جوهر و مادّهٔ رسمی را برای استدلال‌های کلی در بارهٔ خودمختاری به وجود آورد. با این همه، ناسیونالیسم تمام عیار بر خلاف ناسیونالیسم لیبرال، آگاهانه امپریالیستی، غیرلیبرال، غیرعقلانی و طرفدار حکومت نظامی‌گری بود و غالباً بر برتری اقوام و ملل خاصی تأکید داشت. به سخن دیگر، ناسیونالیسم تمام عیار ادراک سلسله مراتبی از ملت‌ها داشت.

همانند بیش‌تر ایدئولوژی‌ها، برخی ایده‌های تنظیمی رسمی را می‌توان در درون ناسیونالیسم تشخیص داد. مکاتب گوناگون ناسیونالیسم این ایده‌ها را به طور متمایزی تفسیر می‌کنند. ناسیونالیسم رسماً عقیده دارد که جهان میان ملل متمایزی تقسیم شده است که هر یک دارای تداوم تاریخی خویش، زبان و سرنوشت خاص خودند. ریشهٔ عمیق ملت در گذشته قرار دارد. ملت منبع قدرت سیاسی و اجتماعی است و فقط با وجود یک دولت می‌تواند به طور کامل به خود تحقق بخشد. میهن نیز عبارت است از سرزمینی با مرزهای معین. هر ملت آداب و رسوم، آیین‌ها، سنّت‌ها، فرهنگ عامیانه و نمادهای خاص خود را دارد که شالودهٔ همبستگی وی را تشکیل می‌دهند. مذهب نیز می‌تواند در ناسیونالیسم نیروی محرکه‌ای باشد، ولی به هیچ وجه عنصر سازندهٔ ضروری نیست. جنبش‌های لهستان، ایرلند و ایران را مشکل می‌توان بدون مقولات مذهبی وارد معادلهٔ ملی کرد، با این حال، این‌ها استثنا هستند و همیشه چنین نیست.[۵۶] ملت همچنین دارای حاکمیت سیاسی و اخلاقی و بنابراین، بستر نهایی مشروعیت و وفاداری است. وفاداری به ملت سایر وفاداری‌ها را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد، گرچه این امر نسبت به انواع ناسیونالیسم‌ها فرق می‌کند. موجودات بشری اگر می‌خواهند آزاد باشند و به موجودیت خود تحقق بخشند باید در درون ملتی باشند و با آن همذات‌انگاری کنند. ایدهٔ ناسیونالیسم ممکن است موجب پیدایش ایده‌های برابری و برادری در میان ملل باشد، گرچه این ایده‌ها بیش‌تر در ناسیونالیسم لیبرال رایج هستند. سرانجام این‌که، اگر صلح و عدالت در نظام جهانی حاکم باشد، ملت‌ها باید آزاد، مستقل و مصون از تهدید خارجی باشند.

مضامین اصلی بقیه این فصل عبارت خواهند بود از طبیعت انسان، زبان، دولت ملی، و اقتصاد ملی. این مضامین حاوی بیش‌تر ایده‌های تنظیمی فوق خواهند بود.

طبیعت انسان

گاه گفته شده است که ناسیونالیسم نظریه‌ای در بارهٔ طبیعت انسان ندارد.(۵۷) ظاهراً برای این امر پنج علت عمده وجود دارد. نخست این‌که هواداران ناسیونالیسم در بارهٔ طبیعت انسان زیاد مطلب ننوشته‌اند. از این رو، این نکته موضوع دلمشغولی نظری یا عملی قرار نگرفته است. دوم این‌که در جاهایی که ناسیونالیست‌ها به این موضوع می‌پردازند این موضوع را درون دیدگاه‌های ناسیونالیستی گوناگون یا مکاتبی می‌گنجانند که پیش از این به آن‌ها اشاره کردیم. مثلاً نزد بروک، موار، بارِس یا ترایتچک دیدگاه محافظه‌کارانه و سنّت‌گرایانه متمایزتر و شناخت‌پذیرتری وجود دارد، حال آن‌که نزد ماتزینی یا جان استوارت میل آشکارا به مضامین لیبرالی برخورد می‌کنیم. قرائت متمایزتر و منفردتر در بارهٔ طبیعت انسان را می‌توان در ناسیونالیسم تمام عیار، به ویژه در ناسیونال سوسیالیسم، پیدا کرد که موضوع نژاد در تفسیر طبیعت واقعی موجودات بشری اهمیتی حیاتی می‌یابد. سوم این‌که، عامل بالقوه مانع شونده‌ای در استدلال ناسیونالیستی وجود دارد. اگر انسان‌ها آفریده‌های ملت خویش هستند، پس می‌توان نتیجه گرفت که طبیعت مشترک قابل تشخیصی وجود ندارد، چون هویت انسان در درون واحدهای ملی گوناگونی شکل می‌گیرد، محدودیت کاملی برای این عقیده وجود ندارد. مثلاً هردر گرچه شدیداً طرفدار تنوع ملی موجودات انسانی بود، می‌گفت که یک انسانیت مشترک وجود دارد که از تمایز ملی تأثیر نمی‌پذیرد. چهارم این‌که، به علت تأکید تاریخی شدید برخی ناسیونالیست‌ها، معنایی داریم که بنابر آن طبیعت انسان همیشه در سیلان است. اگر این طبیعت یک سیلان دائمی باشد پس چگونه می‌توان آن را به طور کامل توصیف کرد؟ هسته ثابت یا استمرار قابل شناخت وجود ندارد. پنجم این‌که، تأکید رمانتیک برخی نظریه‌های ناسیونالیستی برخود آفرینی و خود شکل‌گیری (Bildung) معنای تغییرپذیری و سیلان در طبیعت انسانی را تقویت می‌کند. اگر ناسیونالیسم برخودتعیینی یا خودشکل‌گیری دلالت دارد، پس ناسیونالیست‌ها تا حد زیادی طبیعت خود را از طریق تخیل و تصور، فرهنگ و زبان می‌سازند. این طبایع پیوسته در حال

بازسازی و قالب‌گیری مجددند، بدین ترتیب، جوهر ثابتی که بتوان در طبیعت انسانی شناخت وجود ندارد.

به رغم قدرت نکته‌های فوق، جنبه‌هایی در طبیعت انسان وجود دارد که شناسایی آن‌ها در نزد بیش‌تر نویسندگان ناسیونالیست آسان است. داشتن مفهومی از طبیعت انسان به معنای آن نیست که تمام انسان‌ها یکسان هستند. آنچه ظاهراً ناسیونالیسم بر آن تأکید می‌کند این است که انسان‌ها از لحاظ ساختاری موجوداتی اجتماعی‌اند. این موجودات اجتماعی، نقش‌های انفرادی، ارزش‌ها و فضایل و ایده‌های خویش را در درون ملت‌هایی کسب می‌کنند که واحدهای اجتماعی بنیادی‌تری محسوب می‌شوند. نتایج این وساطت باید بسیار متمایز باشد چون واحدهای ملی متمایز سیستم‌های ارزشی متمایز ایجاد می‌کنند، *اما شرایطی* که در آن انسان‌ها تمایزهای خود را بروز می‌دهند، کمابیش برای همه گونه‌ها مشترک است. بنابراین، به نظر ناسیونالیست‌ها تمام موجودات بشری استقلال فردی و استعداد خود تعیین‌گری دارند؛ افزون بر این، «خود» انسان ریشه در اجتماع دارد؛ سرانجام این‌که انسان‌ها از طریق جماعات ملی خویش خود را کشف می‌کنند، و به خود ثبات می‌دهند. نظر اخیر با استدلال اخلاقی و زبان استعاره‌ای به این ادعا می‌انجامد که ملت می‌تواند در درون جامعهٔ بین‌المللی خود را تحقق بخشد.

همهٔ ناسیونالیست‌ها از خصلت‌بندی طبیعت انسانی به صورت فوق راضی نیستند. بعضی ممکن است با این استدلال که واحدهای ملی متمایز می‌توانند ارزش‌ها و فضایل خود و برنامه‌های زندگی خود را تعیین کنند احساس محدودیت کنند. مثلاً ناسیونالیست‌های لیبرال ممکن است استدلال کنند که عدم مداخله و تسامح میان ملل ناشی از لازم و ملزوم بودنِ عدم مداخله و بی‌زیانی است. اگر ملتی به ملل دیگر زیان برساند یا حتی احتمالاً به شیوه‌های ناپذیرفتنی به ملل خود آسیب وارد سازد، پس زمینه‌ای برای مداخله و تحمیل مفهوم صحیح رفتار انسانی وجود دارد. برخی لیبرال‌ها از این فراتر می‌روند چنان که بیش‌تر ناسیونالیست‌های لیبرال در واقع بر تز جهان‌وطنی در مورد کلیهٔ موجودات بشری تأکید می‌کنند و این توضیح مهم را می‌دهند که ویژگی‌های فرهنگی انفرادی بی‌زیان هم تحمل‌پذیر هستند و هم انسانیت را غنی می‌سازند. بدین قرار، از دیدگاه ناسیونالیست‌های لیبرال، صرفنظر از میهن‌پرستی انفرادی ایشان، هنوز عوامل اصلی اخلاقی مشترک برای تمام انسان‌ها وجود دارد که باید به آن‌ها توجه شود.

پیچیده‌ترین و گنگ‌ترین استدلالی که از مطالب فوق بر می‌آید آن است که اگر بعضی

ارزش‌های لیبرالی در زمینهٔ سیاسی و اخلاقی ریشه دارند پس اعضای ملت می‌توانند بدون طرح پرسشی در بارهٔ ناسیونالیسم خود را بسازند و شکل دهند. این را باید لیبرالیسم ریشه‌دار بنامیم. در این نظر اخیر، که به طور ضمنی بر جهانی بودن ایده‌های لیبرالی استدلال می‌شود، به نظر می‌رسد که لیبرال‌ها به طور ضمنی محتوا یا جوهر آنچه را که افراد باید بخواهند یا میل داشته باشند پیشنهاد می‌کنند. آن‌ها همچنین تلویحاً معتقدند که ما باید این محتوا را از طریق فرایندهای نهادی حکومت لیبرال «ریشه‌دار» تحقق بخشیم. در این عقیده حقیقتی هست که لیبرال‌ها، حتی وقتی از ناسیونالیسم بیزاری نشان می‌دهند، بر زمینهٔ واحد ملی یا خیرهای اولیه‌ای نظیر عدالت، آزادی و حقوق فردی تأکید می‌کنند. بنابراین، آن‌ها فقط مسئلهٔ ناسیونالیسم را مخاطب قرار نمی‌دهند زیرا ارزش‌های لیبرالی در درون جماعت ریشه دارند.

عقیده‌ای که تا حدی بر داعیه «ریشه‌داری» خط بطلان می‌کشد، پشتوانه و حامی اصلی استدلال ناسیونالیستی دیگری است. بدین ترتیب، تبارشناسی موجودات بشری، گرایش‌های روان‌شناختی آن‌ها و مفاهیم اخلاقی و سیاسی ایشان به طور برجسته‌ای میان گروه‌ها و جماعات با تاریخ‌های متمایز آن‌ها حرکت می‌کند. حتی شدیدتر از آن، اگر طبیعت انسان‌ها به تاریخ‌های فرهنگی متمایزی کاهش یابد و به ویژه زبان‌ها را متمایز سازد، پس طبیعت انسان فقط جنبه‌ای از زبان‌های متمایز می‌شود. به عبارت دیگر، طبیعت انسان از طریق قصه‌ها یا گزارش‌های زبان‌شناختی جداگانه‌ای بیان می‌شود که ریشه در اقوام مختلف دارند. طبیعت انسان در درون زبان‌های گوناگون «شکل گرفته است». بنابراین، نمی‌توانیم به هیچ‌گونه عوامل عینی یا روان شناسی موجودات بشری بیرون از ساحت صوری گفتمان‌های ملی دسترسی پیدا کنیم. بدین قرار، ناسیونالیسم لیبرال در این قرائت ممکن است هیچ تکیه‌گاهی فراتر از گزارش لیبرالی محلی ویژه نداشته باشد. بنابراین، معنای ریشه‌دار اعتقادات لیبرالی کاملاً جدی گرفته می‌شود.

با این حال، با تکیهٔ زیاده از حد بر مضمون ریشه‌داری، ظاهراً هرگونه معنای تحت‌الشعاع قرار دهنده طبیعت انسانی را از دست می‌دهیم. رشته‌ای نسبتاً پیچیده از گزارش‌ها و قصه‌های ناسیونالیستی وجود دارد که هر یک از آن‌ها مفهومی از طبیعت انسانی را تشکیل می‌دهد. خود مفهوم از طریق قصه‌ها و گزارش‌های متعددی تکوین یافته است. برای مفهوم طبیعت انسان، بجز گفتمان‌های ملی گوناگون هیچ اشاره‌ای نشده است. البته، چنان که قبلاً گفته شد، همهٔ متفکران ناسیونالیست عملاً با عقیدهٔ فوق موافق

نیستند. هردر و ماتزینی گفته‌اند که انسانیتی مشترک فراتر از ملل خاص وجود دارد. با وجود این، غیر از این ادعا، عاقلانه است که بپرسیم چرا باید به چیزی به نام «طبیعت انسانی» رجوع کنیم که هیچ چیز بیرون از ساحت آن برای رجوع وجود ندارد. ارتباط جملهٔ پیشین چیست و آیا این فقط یک باریک‌بینی نحوی است؟ تنها راه‌حل این پارادوکس این است که عقیده داشته باشیم هر چه ناسیونالیست‌ها در گزارش‌های گوناگون خود از طبیعت انسانی ارائه می‌دهند توصیف تمایزهای سطحی است. در شالودهٔ این تمایزها ویژگی‌های انسانی عمیق‌تری وجود دارد که زیربنای همهٔ مردم را تشکیل می‌دهد. بنابراین، توصیف‌های ملی روبنای یک گروه از مردم را می‌سازد؛ در زیربنای آن فعالیت‌های مشترک انسانی ـ زادن، تحصیل کردن و آموختن، عشق ورزیدن، مردن ـ وجود دارد که موضوع معرفت مشترکند. زندگی در هر جامعه غالباً حیطه‌ای است که بیش‌تر وجود روزمره خود را با آن می‌گذرانیم. با این حال، با گفتن این می‌توانیم هنوز ادعا کنیم که در زیر این قلمرو چیز مشترکی از انسانیت وجود دارد. این طرز رفتار مشترک است که در برابر واقعیت‌های اساسی تولد و مرگ و نظایر آن واکنش نشان می‌دهد. بنابراین، این واقعیت که می‌بایست جهان را ملی‌گرایانه ببینیم بدان معنا نیست که این اطلاعات نظری جنبه‌های عنصری یا طرز رفتارهای اساسی انسانیت مشترک را پنهان می‌دارد.

با وجود این، بعید است که چشم تیزبین هواداران ناسیونالیسم از استدلال‌های فوق تحت تأثیر قرار گیرد. فرهنگ‌ها و ملل گوناگون، عمل مقاربت، تولد و مرگ را کاملاً به صُوری متمایز تفسیر می‌کنند. با این حال، تضاد میان «طبیعت انسانی مشترک داشتن» یا «طبیعت انسان در درون ملل مختلف ساخته می‌شود» ممکن است بسیار شدید باشد. به نظر من، راه میانه‌ای وجود دارد. چنان که در بالا گفته شد، ناسیونالیسم برخی تزهای رسمی در بارهٔ موجودات بشری را می‌پذیرد: ما مخلوقاتی خودمختار و فرهنگ‌آفرین هستیم؛ «خودِ» انسان به طور اجتماعی پرورده شده است؛ و انسان‌ها خود را از طریق جماعات ملی خویش کشف می‌کنند و تحقق می‌بخشند. این تزها ممکن است مفهوم تنظیمی طبیعت انسانی را شکل دهند. منتها شیوهٔ تفسیری ناسیونالیست‌ها بسیار متفاوت است. نخستین تز به خودمختاری مربوط می‌شود. ناسیونالیسم معمولاً از این استدلال لیبرالی برای خودگردانی سود می‌جوید. در واقع همهٔ ناسیونالیست‌ها عقیده ندارند که همهٔ افراد انسانی این استعداد و قابلیت را دارند، گرچه ناسیونالیست‌های

لیبرال چنین عقیده‌ای دارند.(۵۹) از دید ناسیونالیست‌های لیبرال، خودمختاری فردی هنوز سازگار با خودمختاری ملی لیبرال است. با وجود این، باید به این نکتهٔ اخیر افزود و آن این‌که ناسیونالیست‌های لیبرال پارادوکس رابطهٔ میان خودمختاری فردی و خودمختاری ملی را حل نمی‌کنند.(۶۰) ناسیونالیست‌های لیبرال عقیده ندارند که افراد بتوانند بیرون از ملت خود وجود داشته باشند، بلکه افراد آزادی را با ابزارهای فرهنگی اعمال می‌کنند.(۶۱) ناسیونالیست‌های دیگر، به ویژه ناسیونالیست‌های تمام عیار و سایر سنّت‌گرایان، افراد را بیش‌تر فرآوردهٔ مستقیم جماعات ملی و / یا نژادی می‌دانند که عملاً اسیر فرهنگ‌ها یا ملیّت خود هستند. برخی تفسیرهای رمانتیک نیز به ویژه چنین هستند. با وجود این، هنوز نکته‌ای اساسی در ادعای اخیر است که ملت‌ها خودمختار و مستقل هستند یا باید باشند. آنچه در این‌جا داریم جابجایی مبهمی از استدلال خودمختاری از فرد به سطحِ جمعی است. ملت در سطحی بالاتر از فرد یا خود به خودمختاری دست می‌یابد. با این حال، در تمام این عقاید گوناگون، خودمختاری کماکان امری حیاتی است.(۶۲)

تزهای دوم و سوم در بارهٔ طبیعت انسان می‌توانند با مقایسهٔ مستقیم با نهضت اجتماع‌گرای معاصر، که طرفداران فکری اصلی آن همصدا با ذهنیت ناسیونالیستی هستند، به طور فشرده مورد بحث قرار گیرند.(۶۳) تز اصلی هم ناسیونالیسم و هم اجتماع‌گرایی بر این اعتقاد است که نیکی‌های سیاسی و اخلاقی را نمی‌توان با یک استدلال کلی انتزاعی تعیین کرد؛ بلکه آن‌ها از بیرون از جماعات تاریخی یا ملی ویژه سرچشمه می‌گیرند. هیچ پیش فرض یا ایدهٔ بی‌طرفی وجود ندارد که بتوان نظریه‌ای را بر اساس آن بنا کرد. ثانیاً، اجتماع یا ملت اساس عقل، ارزش و قضاوت سیاسی عملی را تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب، ویژگی اجتماعات تاریخی غالباً توسط اجتماع‌گرایان و ناسیونالیست‌ها علیه ادعای جهان شمولی لیبرال تعیین می‌شود. سوم این‌که، خود یا فرد با اجتماع یا ملت شکل می‌گیرد. چهارم این‌که شالوده‌های اخلاقی یا عقلانی جهانی خارجی وجود ندارند که بتوان اجتماعات تاریخی و ملل را خارج از آن‌ها قرار داد. به علاوه ما به بنیادهای نظری برای زندگی اجتماعی یا ملی عملی احتیاج نداریم؛ بلکه بیش‌تر آن را از تفسیرهای از پیش موجود سنّت یا شکل زندگی اخذ می‌کنیم. عمل در اجتماع متمایز از استدلال‌های فلسفی است.(۶۴) این ایدهٔ اجتماعی صوری موجودات انسانی به راستی عرصهٔ رقابت میان مکاتب گوناگون ناسیونالیسم نیست، گرچه شیوهٔ

قرائت آن برای بحث گشوده است. ناسیونالیست‌های لیبرال گرایش دارند که مفهوم بی‌اهمیت‌تر و جمعی‌تری از اجتماع را انتخاب کنند که با آزادی‌های فردی سازگار نیست. ناسیونالیسم‌های سنّتی و تمام عیار اعتقاد به درک قوی‌تری از اجتماع دارند که افراد را قاطعانه در درون هنجارهای ملی یا نژادی جای می‌دهد. ناسیونالیست‌های تمام عیار می‌خواهند بُعد ملل برتر یا فروتر را نیز بیفزایند.

تمایزهای عمدهٔ میان ناسیونالیست‌ها و اجتماع‌گرایان آن است که دستهٔ دوم در بارهٔ اجتماع در یک سطح نظری مجرّد استدلال می‌کنند، حال آن‌که ناسیونالیست‌ها آشکارا در پی تدارک یک محتوای عملی غنی بوده‌اند. میلیون‌ها انسان در سراسر جهان وجود دارند که خود را با ملیّتی همذات می‌انگارند و از این همذات‌انگاری مستقیماً کسب انگیزه می‌کنند. اجتماع‌گرایانی که بر حیطهٔ محدودتری پای می‌فشارند نمی‌توانند در برابر این واقعیت بایستند. به علاوه، ناسیونالیست‌ها می‌کوشند تا ملت‌ها را مستقیماً با دولت‌ها همذات کنند. عجیب آن است که اجتماع‌گرایان در بارهٔ این موضوع بی‌اعتنا هستند و، بجز اندک مواردی، تلاش نکرده‌اند تا مفاهیم اجتماعی خود را با دولت حقوقی پیوند دهند.(۶۵) گرچه اجتماع‌گرایان مواجه با مسئله‌ای اضافی هستند که بسیاری از جماعات و انجمن‌ها (نظیر کلیساها، قبایل یا اصناف) فراسوی دولت‌ها هستند که رابطهٔ دولت / اجتماع را دچار مشکل بزرگی می‌سازد. با وجود این، این مشکل خاص برای ناسیونالیسم و قوم‌گرایی ناشناخته نیست. سرانجام این‌که، اجتماع‌گرایی در بیش‌تر فرآورده‌های خود، به لیبرالیسم به عنوان رستگاری و نجات از انتقادهای تاریخی انتقاد نکرده است. عجیب آن است که آنچه در اجتماع‌گرایی می‌بینیم، همان «ناسیونالیسم لیبرالی» در شکلی دیگر است. مفهوم مایکل سندل از «مسالهٔ خود» در درون یک جماعت لیبرالی شکل گرفته است. چارلز تایلور اساساً می‌کوشد تا فردگرایی لیبرالی اخلاقی حقیقی یا یک هویت جدید را از تحریف نجات دهد. دفاع مایکل والزر از عرصه‌های نیک عقیده‌ای پیچیده‌تر برای جامعهٔ لیبرال چپ کثرت‌گراست.(۶۶)

بیان نهایی در بارهٔ طبیعت انسان و روابط آن با ناسیونالیسم: مضمونِ کانونی که در ایدهٔ رمانتیک وجود دارد «خود آفرینی» است که ممکن است به عنوان زیباترین جنبهٔ عقیده خودمختاری تلقی و نگریسته شود. این فکر در سنّت فلسفی آلمان تداعی‌کنندهٔ ایدهٔ آموزش و تعلیم بود.(۶۷) در ایدهٔ رمانتیک، خود آفرینی و ابداع و نوآوری تخیلی بر کشف یا تصور تقدم دارد. ایدهٔ آموزش و تعلیم جایگاه ظریفی در واژگان ناسیونالیستی

دارد که غالباً به خوبی ارزیابی نشده است ـ گرچه منحصراً با ناسیونالیسم ارتباط ندارد. در ناسیونالیسم و بیش‌تر نظریه آموزش و تعلیم، هدف عبارت است از کسب هماهنگی و آزادی درونی. آزادی اساساً عبارت است از خودمختاری و فرایند یادگیری و پرورش خویشتن. اگر، چنان که بسیاری از نویسندگان ناسیونالیست ادعا می‌کنند، خود در خارج از بافت ملت شکل می‌گیرد، پس خود پروری در عین حال ملت پروری است. این ادعا به ویژه در عقاید مربوط به زبان دیده می‌شود. به نظر هردر، زبان «اندام قوای روح است در حکم وسیلهٔ درونی‌ترین آموزش و تعلیم و آموزش و پرورش ما.»(۶۸) هردر زبان را فقط ابزار یا وسیلهٔ بازنمایی نمی‌داند، بلکه آن را قدرت معنوی فعالی می‌انگارد که واقعیت را تشکیل می‌دهد. به نظر هردر هر زبان روح متمایزی دارد و منبع آموزش و تعلیم هر ملت و افراد درون آن محسوب می‌شود. این نکته به مرکزیت زبان برای ناسیونالیسم می‌انجامد.

زبان‌ها و ملت‌ها

کسی که این عقیده را مطرح سازد که دولت‌ها در درجهٔ نخست هستی‌های زبان‌شناختی واحد هستند، باید برخی شکاکیت‌های اولیه را نادیده بگیرد. اگر کسی به بررسی اکثر دولت‌های امروزی بپردازد کاملاً روشن می‌شود که گروه‌های زبانی متمایزی در هر کشور وجود دارد، ولو این‌که در بسیاری از کشورها به برخی زبان‌ها افراد بیش‌تری سخن بگویند. با وجود این، در برخی دولت‌های ملی زبان‌های حاکم و غالب وجود ندارد؛ مثلاً سویس چهار زبان رسمی دارد. افزون بر این، گرچه بسیاری از تحصیل کرده‌های سطح بالای سویسی به زبان آلمانی سخن می‌گویند، بعید است که ساکنان روهر یا باواریا [در آلمان] همیشه به روشنی لهجهٔ آن‌ها را دریابند. نروژ و دانمارک زبان کاملاً مشابه و منشأ قومی واحدی دارند اما خود را ملت‌های جداگانه‌ای می‌دانند. در واقع زبان نروژی از آغاز این قرن همان زبان دانمارکی بوده است. هر دانمارکی تحصیل کرده می‌تواند به آسانی آثار ایبسن را بخواند. زبان نروژی به عنوان یک هستی جداگانه از ابداعات ناسیونالیستی این قرن است. خلاصه آنکه غالباً زبان‌های متعددی در درون یک دولت ملی وجود دارند و در دولت‌های ملی متمایزی به یک زبان واحد سخن گفته می‌شود. همچنین واحدهای ملی متمایزی در درون دولت وجود دارد، مثلاً اسکاتلند و ویلز در بریتانیا (گرچه نه منحصراً) به زبان واحدی سخن می‌گویند. سرانجام این‌که لهجه‌های

منطقه‌ای و گوناگون زبان واحدی ممکن است تقریباً برای یکدیگر فهم‌ناپذیر باشند. نکتهٔ حیاتی در مورد زبان این است که آیا می‌توان از آن برای جدا کردن ملل استفاده کرد؟ پاسخ ظاهراً منفی است. زبان ظاهراً ابزار دقیق و روشنی برای تعیین هویت استقلال ملی نیست. به رغم این نکته، زبان جایگاه برتری را در بحث ناسیونالیستی به خود اختصاص داده است. علل این امر را می‌توان به دو عرصهٔ گسترده تقسیم کرد: زمینه‌های تاریخی / تجربی و زمینه‌های هنجاری.

در زمینه‌های تاریخی / تجربی طرد کامل مرکزیت زبان برای ملت‌ها امری دشوار است. چنان که هابس بادن می‌نویسد: «به سختی می‌توان پذیرفت مردمی که در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند ولی به زبان‌های نامفهوم برای هم سخن می‌گویند خود را به عنوان سخنگویان زبان یگانه‌ای بشناسند.»(۶۹) چنان که بسیاری از طرفداران نظریهٔ نوسازی گفته‌اند، زبان، به ویژه همگنی زبانی، عواملی حیاتی در توسعهٔ دولت‌ها و کشورها هستند و معمولاً از طریق سیاست‌های آموزشی دولت تشویق و حمایت می‌شوند. همچنین همسانی و سازگاری زبانی در بسیاری از کشورها از لحاظ ورود به جمع نخبگان ادبی، اداری و سیاسی، و نیز در حکم ابزار اساسی برای تسهیل ارتباطات و بازارهای اقتصادی داخلی اهمیتی حیاتی دارد. بسیاری از دولت‌ها و کشورهای تمرکزگرا و رو به توسعه در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم، حتی سیستم‌های لیبرال، در مورد پیگیری این سیاست همگنی زبانی بسیار قاطع و سختگیر بوده‌اند. اولین نمونه از این فعالیت دولتی آگاهانه، سیاست ژاکوبن‌ها پس از ۱۷۸۹ [انقلاب کبیر فرانسه] بود.(۷۰) ژاکوبن‌ها زبان فرانسه را به زور بر کشور تحمیل کردند. هیچ‌گونه تعدد قومیت‌ها تحمل نمی‌شد.

نکتهٔ قابل ذکر در مورد مطالب بالا آن است که حتی اگر زبان نقش نوگرایی مهمی ایفا کند، غالباً فرآوردهٔ ترفند است، چه هدف دولت متمرکز باشد چه جدایی از آن. بیش‌تر انگیزهٔ ادعای ناسیونالیستی در مورد زبان مبتنی بر طبیعی بودن و باستانی بودن آن است. با این حال، چنان که قبلاً ذکر شد، زبان خاصِ نروژی اختراع این قرن بود. قبل از آن این زبان در واقع همان دانمارکی بود. یان کولار، شاعر آغاز دههٔ ۱۸۰۰ اسلوواک، اعتقاد دارد (تحت تأثیر هردر) که یک زبان خالص چک اسلوواک وجود دارد. گرچه زبان چک در آن زمان فقط یک *زبان روستایی* بود، کولار خواستار آن بود که به عنوان یکی از زبان‌های ادبی اسلاو به رسمیت شناخته شود (در کنار زبان‌های روسی، لهستانی و

صربی ـکرواتی). بسیاری از اسلوواک‌ها تحت تأثیر این عقیده قرار نگرفتند. دیگران برای جا انداختن زبان صربی ـکرواتی به عنوان لهجهٔ مهم اسلاوهای جنوبی فعالیت‌های ادبی مشابهی انجام دادند. صربی ـکرواتی نیز در آغاز به عنوان یک زبان ادبی و قومی از دههٔ ۱۸۳۰ رواج یافت. زبان‌های گالیسی، کاتالان، باسک (اسکوارا) و گالیک همگی اشاعه یافتند و توسط زبان‌شناسان ناسیونالیست صیقل پیدا کردند و به خصوص در قرن نوزدهم به ادبیات ناسیونالیستی راه یافتند.(۷۱)

یکی از عقاید اصلی در متون جدید که بر اهمیت تاریخی زبان برای ناسیونالیسم تأکید و نیز بر ساختگی بودن آن اصرار می‌ورزد، عقاید موجود در کتاب بندیکت آندرسون است. به نظر آندرسون ملت‌ها به طور کلی «جماعات پنداری»، ساخته‌های فرهنگی هستند که اواخر قرن هجدهم بر اساس زبان‌های بومی و محلی آفریده شده‌اند. به عقیدهٔ وی، ملت‌ها در واقع به عنوان معادل سیستم‌های فرهنگی قدیمی‌تر نظیر مذهب بهتر فهمیده می‌شوند تا ایدئولوژی‌های خودآگاه قرن نوزدهم. آندرسون می‌گوید که توسعهٔ زبان‌های محلی در اروپا بر حسب «سرمایه‌داری چاپ» انجام گرفته است. به نوشتهٔ او: «چیزی بهتر از سرمایه‌داری زبان‌های بومی را «سرهم‌بندی» نکرد، زبان‌های چاپی را در درون محدودیت‌های گراماتیکی و نحوی آفرید، و این زبان‌ها از طریق بازار اشاعه یافتند.»(۷۲) نهضت اصلاحات [مذهبی] به ویژه شاهد توسعهٔ عظیم انتشارات به زبان‌های محلی بود. از زبان‌های محلی همچنین در حکم بخشی از ماشین اداری شاهان مطلقه و نهادهای دولتی به طور روز افزون استفاده کردند. در واقع از زبان چاپی یا چاپ شده از طریق خلقِ ایده‌آل برای جماعت پنداری به عنوان اساس آگاهی ملی استفاده شد. یکی از اختراعات قاطع در این‌جا روزنامه بود که تمام رویدادهای جهان را به زبان‌های محلی برای جماعات ملی پنداری منعکس می‌ساخت.

با توجه شدید و گسترش زبان‌های محلی، علاقهٔ فکری به زبان‌شناسی، فرهنگ‌نویسی، ریشه‌شناسی، دستور زبان، لغت‌نامه‌های دوزبانه نیز توسعه یافت. نیروهای فکری عظیمی صرف این فعالیت‌های گوناگون شد.(۷۳) ناسیونالیسم‌های یونانی، روسی و صربی ـکرواتی قرن نوزدهم همگی از مطالعات مربوط به زبان، زبان‌شناسی تفصیلی و آفرینش‌های ادبی الهام گرفتند. آندرسون استدلال می‌کند: «در هر جا سواد افزایش یافت، جلب حمایت مردم آسان‌تر شد و توده‌ها شکوه نوینی در رشد و تعالی زبان چاپی کشف کردند.» سپس ادامه می‌دهد: «در دههٔ دوم قرن نوزدهم، الگویی از دولت‌های ملی

مستقل برای تکثیر کتاب و نشریات در دسترس بود.» انقلاب فرهنگ‌نویسی قرن نوزدهم این باور را تثبیت کرد که زبان‌ها مالکیت شخصی برخی گروه‌ها که ملل پنداشته می‌شدند هستند. در پایان قرن نوزدهم آندرسون تصور می‌کند که تلفیق نظام‌های سلطنتی نظیر روسیه با ناسیونالیسم را در واقع «ناسیونالیسم رسمی» به وجود آورد - گرچه او می‌افزاید که «تردستی و فریبکاری مبتکرانهٔ خاصی لازم بود تا به امپراتوری [روسیه] اجازه دهد که به عنوان یک مزاحم ملی جذاب پدیدار شود.»(۷۴) ناسیونالیسم رسمی اساساً همان انطباق ناسیونالیسم محافظه‌کار یا سنّت‌گرا با ناسیونالیسم لیبرالی عامه‌پسندتر بود. آخرین موج ناسیونالیسم به صورت ناسیونالیسم ضد استعماری در آسیا و آفریقا بروز کرد و تا حدی پاسخی به امپریالیسم بود. این ناسیونالیسم تا حدی گسترده نیز از گسترش زبان‌های بومی چاپ شده، به ویژه ادبیات اروپایی در بارهٔ ناسیونالیسم که در دسترس بود سرچشمه می‌گرفت. ناسیونالیسم اروپایی شالودهٔ ابداع جماعات پنداری جدید را فراهم ساخت.(۷۵) بدین قرار، ناسیونالیسم‌های ضداستعماری تا حد زیادی از تجربهٔ اروپا گرته‌برداری کردند گرچه ناسیونالیسم‌هایی به زبان‌های محلی خود پدید آوردند.

بدین ترتیب، در مجموع استدلالات تجربی و تاریخی وجود دارد که زبان را، به ویژه در زمینهٔ زبان چاپ شده، عاملی حیاتی در درک ناسیونالیسم می‌داند. با وجود این، در متون ناسیونالیستی مقدار زیادی نیز استدلال هنجاری در مورد اهمیت زبان یافت می‌شود. چهرهٔ برجسته این مکتب ـ که معمولاً از ارکان مهم این بحث است ـ هردر است. هردر را غالباً در شمار ناسیونالیست‌های رمانتیک و جزو فیلسوفان ضد عصر روشنگری می‌دانند. این دریافت به کلی بی‌اساس است. هردر عصر روشنگری را سخت می‌ستود. او فقط نگرانی‌های رمانتیک‌هایی مانند اشلگل و نووالیس را نداشت. به هیچ وجه مانند رمانتیک‌ها در حسرت قرون وسطی، احیای کاتولیک کیشی، پرورش احساس انزوا، رازوری طبیعی و احساسات‌گرایی نمی‌سوخت و در شیفتگی آن‌ها نسبت به مستی و سرخوشی مابعدالطبیعی نیز شریک نبود.(۷۶) به رغم آنکه به اهمیت تنوع ملی اعتقاد عمیقی داشت، مفهوم کانونی تمام فلسفهٔ او برداشت عصر روشنگری در بارهٔ انسانیت بود که شامل جوهر مشترک انسانیت می‌شد. به نظر او، با وجود تمایزهای ملی، که به عقیدهٔ هردر وجود انسان را غنی می‌ساخت، همه انسان‌ها اساساً از گونهٔ یگانه و واحدی بودند. در نهایت، هدف همهٔ موجودات بشری، والاترین و هماهنگ‌ترین توسعه آموزش

و تعلیم بود. انسانیت برای هردر هاله‌ای مذهبی داشت. او می‌نویسد: «جوهر انسان ـ انسانیت ـ چیزی دوخته و حاضر و آماده نیست ولی بالقوه تحقق‌پذیر است. و این چه برای آدمخوار نیوزلندی و چه... نیوتون به یک اندازه صدق می‌کند، زیرا همه مخلوقات انسانی از یک گونه‌اند.»(۷۷) ایدهٔ سیاسی هردر به هیچ وجه قراردادی نبود. در واقع او مفهوم جامعهٔ دولت‌گرا را انکار می‌کرد و به جای آن چیزی معادل آنارشی کثرت‌گرا را ترجیح می‌داد. مثلاً آیزایا برلین او را با پرودون، تورو و کروپوتکین مقایسه می‌کند.(۷۸) هردر همچنین به آنچه امروزه ناسیونالیسم سیاسی می‌نامند علاقه‌ای نداشت. توجه اساسی او به ناسیونالیسم فرهنگی بود. او با آن‌که به احیای فرهنگ و زبان آلمانی، فرهنگ عامیانه، اشعار ملی و ترانه‌های آن عشق می‌ورزید، میهن‌پرستی ساده‌لوحانه را نمی‌پذیرفت و تقبیح می‌کرد و هیچ معنایی برای ملت‌ها یا نژادهای برتر یا فروتر قائل نبود.

هردر، به رغم صفات فوق، صریحاً نظریه‌ای در بارهٔ زبان پیشنهاد می‌کرد که به نحو عجیبی در بارهٔ رابطهٔ میان زبان و ناسیونالیسم پیش‌گویانه بود. نظریهٔ هردر تقریباً در بارهٔ مباحثه غامض مربوط به منشأ و ماهیت زبان ثمربخش بود. به نظریهٔ خاص هردر در مورد زبان که همسان با نظریهٔ کُندیاک، روسو و سوسمیلک است انتقاد کرده‌اند، هر چند تمایز زیادی با آن‌ها دارد و روشی نو برای بحث گشوده است.(۷۹) نظریه‌ای که او مطرح می‌کرد، زبان را ابزار ذخیره اطلاعاتی و ارتباطاتی می‌دانست. کلمات برای تشخیص اشیا در جهان و افکار در ذهن به کار می‌روند. هردر رهیافتی بیانگرتر یا سازنده‌تر در بارهٔ زبان داشت. به نظر هردر، کلمات «یاران طلیعه حیات» بودند. چنان که یکی از پژوهندگان هردر می‌نویسد: «جوهر تشکیل زبان خلق صداهای بیرونی نیست، بلکه تکوین نمادهای کلمه‌ای درونی است.»(۸۰) زبان جزو جدایی‌ناپذیر فعالیت آگاهانه و پیشرفت موجودات بشری بود. بنابراین، اساساً صورتی از عمل محسوب می‌شد. فقط اشیای بیرونی را ثبت و مشخص نمی‌کرد بلکه بر عکس نقشی سازنده و فعال داشت. انسان‌ها از طریق زبان هم می‌ساختند و هم ساخته می‌شدند. انسان‌ها طبیعت را به واسطهٔ گفتار و اندیشه درک می‌کردند. زبان‌های طبیعی، به صورت فریادهای ابتدایی، با سخن گفتن پیشرفته انسانی فرق دارند.(۸۱) زبان، به صورت گفتار پیشرفتهٔ انسانی، میانجی آزادی و آگاهی است و کلیت انرژی‌های انسان را منعکس می‌سازد. استعداد انسان برای خودآگاهی نیز از طریق زبان شکل می‌گیرد و ساخته می‌شود. به نظر هردر، تمام حالت‌های آگاهانه ما در زبان

شکل می‌گیرند. بنابراین، زبان «نخستین و مهم‌ترین الزام اجتناب‌ناپذیر عملیات مغزی انسان و جزو جدایی‌ناپذیر اندیشه است.» موجود انسانی از طریق خودآفرینی اندیشمندانه که زبان جزو جدایی‌ناپذیر آن است تطوّر پیدا می‌کند.

به نظر هردر، زبان نه تنها به توصیف بلکه همچنین به بیان و تجلی احساسات، عواطف، اندیشه‌ها و ارادهٔ انسان به عنوان یک کل می‌پردازد. او بارها علیه این‌که عقل را به تنهایی استعداد غالب موجودات انسانی بدانیم هشدار داده است و انتقاد اساسی او به درک کانت از طبیعت بشر را تشکیل می‌دهد. به عقیدهٔ هردر، زبان در خارج از تأثیرات حسی ساخته شده است. چون تأثیرات حسی هر کس از مکان اساس زبان را می‌سازد، در نتیجه، شرایط مکانی (جغرافیا، اقلیم و سنّت‌های اجتماع) پاسخ‌های متمایزی را برخواهند انگیخت. با تحول و توسعهٔ زبان، جامعه‌ها و فرهنگ‌ها نیز تطوّر می‌یابند. زبان تداوم بنیادی تاریخی جامعه و سنّت‌های آن را تشکیل می‌دهد ـ سنّت‌ها پدیده‌هایی ایستا نیستند بلکه پاسخ‌هایی به یک جریان دائمی‌اند. فرهنگ محمل معنوی این فرایند است. بنابراین، تمام انسان‌هایی که زبان را در این بستر به کار می‌گیرند، از طریق گفتگو و مکالمه، فرهنگ‌های متمایز، اسطوره‌ها و نحوه‌های بیان جداگانه‌ای به وجود می‌آورند. به عبارت دیگر، هر Volk (قوم یا ملت) اجتماع زبانی متمایزی پدید می‌آورد. هر ملت روح ملی متمایزی دارد که بیولوژیکی یا نژادی نیست بلکه یک «استمرار تاریخی و فرهنگی است.»(۸۲) به نظر هردر، این بخشی از غنای عظیم جهان است که ما با فرهنگ‌ها و زبان‌های متمایز روبرو می‌شویم که هر یک یکتا و تکرارناپذیر است. از این‌رو، استنتاج می‌کنیم که شناخت شیوهٔ انسان در استفاده از زبان «داستان کاربردها و معانی در حال تغییر را تبیین می‌کند.»(۸۳) هردر به اندیشهٔ مطالعات گستردهٔ تجربی در مورد این غنای متنوع انسان‌شناسانه بسیار علاقه داشت.

می‌توانیم آشکارا اهمیت هنجاری زبان را برای ناسیونالیسم از نظر هردر مشاهده کنیم. متفکران بعدی از افکار او بسیار سود جستند و ملاحظات بحث‌انگیز بیش‌تری بر آن افزودند. پس از هردر یکی از مشهورترین نویسندگان آلمانی که به زبان توجه کرد فیخته بود که به خصوص در کتاب *خطاب به ملت آلمان* نظریات او مطرح شده است. یکی از نگران کننده‌ترین جنبه‌های فیخته این است که او کانونی بودن زبان برای ناسیونالیسم را می‌پذیرد، با این توضیح مهم که او قاطعانه به ناسیونالیسم سیاسی و

این‌که برخی زبان‌ها (و بنابراین ملت‌ها) برتر از دیگران هستند توجه داشت. این نکات در نظریهٔ هردر وجود ندارد.

فیخته معتقد بود که زبان به انسان‌ها تشخص می‌دهد و می‌گفت که «انسان‌ها زبان را ساخته‌اند نه زبان انسان‌ها را.» زبان جوهر واقعی انسان را تشکیل می‌دهد. با وجود این، فیخته میان زبان‌های طبیعی با زبان‌های ترکیبی تمایز قائل است. زبان ژرمنی یک زبان Urvolk طبیعی است. به نظر وی زبان آلمانی «از زمانی که برای اولین بار از نیروی طبیعت زاده شد زنده مانده است.» زبان‌های فرانسوی و انگلیسی زبان‌های ترکیبی نولاتینی هستند که تأثیر اختلاط را نشان می‌دهند. بنابه گفتهٔ او «در زبان‌های نولاتینی، گنگ بودن و درک‌ناپذیر بودن، طبیعت و خاستگاه آن‌ها را تشکیل می‌دهد». این گونه زبان‌ها فقط «در سطح» حرکت می‌کنند ولی «از ریشه مرده» هستند. به نظر او، مشکل فرهنگ و اندیشهٔ سیاسی آلمانی ورود عناصر خارجی به زبان است. او مثالی از کلماتی نظیر انسانیت، محبوبیت و گشاده دستی و سخاوت ارائه می‌دهد و می‌گوید که: «وقتی این کلمات در سخنان یک آلمانی که جز زبان خود زبانی نیاموخته است به کار می‌روند، جز صداهایی نامفهوم و بی‌معنی چیز دیگری نیستند.» سپس می‌افزاید: «اکنون اگر به جای کلمهٔ انسانیت به یک آلمانی کلمهٔ *Menschlichkeit* را بگوییم که معادل آلمانی همان واژه است، او آن را خواهد فهمید.» به نظر فیخته، ورود کلمات خارجی نولاتینی به نازل شدن معیارهای اخلاقی می‌انجامد. فیخته می‌گوید، کلماتی که از ریشه نژادی ژرمنی هستند ولی مانند زبان‌های فرانسوی و انگلیسی با عناصر نولاتینی در آمیخته‌اند، از لحاظ اخلاقی و ملی تباه شده‌اند. بنابراین، او تأکید دارد که «زبان آلمانی اگر فقط از تمام امتیازات خود استفاده کند می‌تواند همیشه برتر از بیگانگان باشد و مفاهیم خود را به درستی بفهماند و حتی بهتر از آن‌که خارجیان یکدیگر را درک می‌کنند.» به نظر او، در حالی که آلمانی‌ها با زبان زنده و فرهنگ ذهنی خود وحدت یافته‌اند، فرهنگ‌های تباه دیگر از زبان خود گسسته‌اند. فرهنگ ذهنی «بازی خلّاقی» است. فقط آلمانی‌ها، در مقام مردمی واحد، می‌توانند کاملاً در مورد فرهنگ ذهنی خود سختکوش و با پشتکار باشند. بنابراین، به نظر فیخته، فلسفهٔ سایر ملل همیشه تهی و سطحی باقی خواهد ماند. فکر کردن فیلسوفانه یا شاعرانه به زبان آلمانی به معنای شکوفایی و آزاد شدگی و روشن‌اندیشی است چون هر کس با طبیعت دیگری تماس بی‌واسطه برقرار می‌کند.

خارجیانی که به زبان‌های ترکیبی سخن می‌گویند از طبایع خود گسسته‌اند «چون زندگی آن‌ها از ماهیت اصیل خود منحرف شده است.»[۸۴]

دو نتیجهٔ مهم از مطالب فوق استنباط می‌شود. نخست این‌که تمام مردمی که به زبانی اصیل سخن می‌گویند باید ملت و در نهایت دولتی را تشکیل دهند. به نوشتهٔ فیخته، «هر جا زبان جداگانه‌ای پدید آمده و ریشه گرفته، ملت جداگانه‌ای وجود دارد که حق دارد به طور مستقل ادارهٔ امور خود را به دست گیرد و برخود حکومت کند.»[۸۵] اگر مردمی از حکومت برخود چشم بپوشند، به نظر فیخته این «برابر است با این‌که می‌خواهند زبان خود را از دست بدهند.»[۸۶] ثانیاً همهٔ ملل باید به یک زبان اصیل سخن بگویند. مرزهای هر دولت ملی مرزهای سخنگویان به زبان داخلی آن است. به نوشتهٔ فیخته: «مرزهای نخست، اصیل، و... طبیعی دولت‌ها بدون شک مرزهای داخلی و درونی آن‌ها است. آن‌هایی که به زبانی واحد سخن می‌گویند با مرزهای نامرئی متعددی از طریق طبیعت خود با یکدیگر وحدت یافته‌اند.»[۸۷] مرزهای خارجی دولت‌ها نتیجهٔ مرزهای داخلی آن‌ها هستند. به نظر فیخته عوامل جغرافیایی در قیاس با زبان اهمیت چندانی ندارند. اگر عوامل جغرافیایی با مرزهای زبانی تطبیق داشته باشند، مانند انگلستان، البته بهتر و ثمربخش‌تر خواهد بود. فیخته در این‌جا نکتهٔ شوم و تهدیدآمیزی را می‌افزاید و می‌گوید اگر مرزهای مردم بومی زیاده از حد تنگ شود یا آن مردم آرزو داشته باشند که منطقه خشکی را با منطقه‌ای حاصلخیز مبادله کنند، می‌توانند «آن را از طریق فتح خاک همسایه برای کسب فضای بیش‌تر به دست آورند و آنگاه ساکنان قدیمی آن‌جا را بیرون برانند.»[۸۸]

عملی واپس‌گرایانه خواهد بود که بکوشیم تجربهٔ قرن بیستم ناسیونالیسم را به این اندیشمندان اولیه نسبت دهیم، با وجود این، آن‌ها اهمیت بسیار زیاد زبان را برای ناسیونالیسم متذکر شدند. زبان برای بیش‌تر نهضت‌های ناسیونالیستی تا زمان کنونی یکی از عناصر مهم بوده است. این عامل برای نهضت‌های جدایی طلب مانند ویلزی‌ها، کبکی‌ها، فلاماندها و باسکی‌ها مورد توجه خاص بوده است. این مضمون ویژهٔ حتی برای ناسیونالیسم Risorgimento لیبرال در قرن نوزدهم عاملی مهم بود. Risorgimento به معنای «بیدارگران» است و بسیاری از نهضت‌های لیبرالی بیدارگر سدهٔ نوزدهم پیوند نزدیکی با پژوهش زبان‌شناختی داشته و بر آن‌ها مقدم بوده‌اند و به کشف در بارهٔ اسطوره‌های قدیمی، ترانه‌ها و اشعار عامیانه و آداب و رسوم قدیمی پرداخته‌اند. مطالعهٔ

عظیمی که در آلمان تحت نظارت بارون فون اشتاین انجام گرفت ـ *یادمان تاریخ آلمان*[1] ـ به تدوین و تنظیم مقادیر عظیمی از اطلاعات تاریخی و زبان‌شناختی مربوط به تاریخ آلمان پرداخت. در نتیجهٔ تألیف این اثر، چنان که پتر آلتر می‌نویسد: «از نظم‌های سیاسی گذشته به عنوان طلایه‌داران دولت‌های ملی آینده تفسیر مجدد می‌شد.»(۸۹) این پدیده در سراسر اروپا تکرار شد. بدین ترتیب، ناسیونالیسم لیبرال از این شور و شوق زبان‌شناختی برکنار نبود. ناسیونالیسم سنّت‌گرا بیش‌تر به سوی انحصارگرایی می‌رفت و از جهانگرایی ناسیونالیسم لیبرال دور می‌شد، و در بعضی موارد نظر فیخته‌ای در بارهٔ برتری ناسیونالیسم‌های خاص را می‌پذیرفت. زبان در ناسیونالیسم تمام عیار قرن بیستم جایگاه برتری نداشت بلکه جای خود را، به ویژه در مورد ناسیونالیسم لیبرال، به عوامل نژادی و بیولوژیکی داد.

دولت‌های ملی

دولت ملی عامه‌پسندترین و محبوب‌ترین صورت سازمان سیاسی در سده‌های نوزده و بیست بود و در این دوران با سرعت بسیار زیادی توسعه یافت.(۹۰) دولت‌های چندملیّتی قدیمی قرن نوزدهم هر چه بیش‌تر به صورتی منسوخ ـ و «زندان ملت‌ها» ـ تلقی می‌شدند. این همان سرنوشت امپراتوری‌های هابسبورگ، تزاری روسیه و عثمانی بود. در سدهٔ نوزدهم نه تنها دولت ملی را پیش شرط آزادی می‌دانستند، بلکه آن را زمینه‌ای برای نوسازی و توسعه اقتصادی می‌انگاشتند. برخی پژوهندگان مدل‌واره‌ای برای این تحول انگاشته‌اند: نخستین دولت‌های ملی که از درون دولت‌های خودکامه یا نیمه‌خودکامه اروپای غربی رشد کردند، مانند فرانسه و انگلستان، در پی آن‌ها دولت‌های ملی فرهنگی در مرکز و جنوب اروپا و به ویژه دولت‌های ملی وحدت‌گرا مانند آلمان و ایتالیا سربرآوردند. سرانجام نیز دولت‌های ملی جدایی‌خواه از نظر تعداد توسعه یافتند و به فروپاشی دولت‌های چندملیّتی موفق شدند.(۹۱)

در بررسی دولت ملی در می‌یابیم که تعدادی مسائل و مشکلات عقلانی و تجربی وجود دارد که نیازمند پژوهش است. نخستین مشکل، واژهٔ «دولت» است. این یکی از پیچیده‌ترین ایده‌های واژگان سیاسی اروپایی است. این واژه عمیقاً مورد اختلاف بوده و

---

1. Baron Von Stein, *Monumenta Germaniae Historica* (1819).

در سراسر سیصد تا چهارصد سال گذشته مورد توجه و تأمل قرار گرفته است. دولت می‌تواند دلالت کند بر مردمی که به شیوه‌ای (بستگی دارد که منظورمان از واژهٔ مردم چه باشد) از لحاظ سیاسی سازمان یافته‌اند؛ یا نهادهای حکومتی (یا نهادهای ویژهٔ درون حکومت ـ نظیر شاخه‌های اجرایی یا قانون‌گذاری)؛ و بالاخره ممکن است به معنای ساختار قانونی یا مشروطهٔ حکومت‌ها یا حتی حاکم یا حاکمان، ادارات یا نهادها باشد.(۹۲) روشن نیست که کدام یک از این‌ها به ملت مربوط می‌شود، مگر احتمالاً از طریق تأویل «موجودیت» مردم به عنوان دولت، گرچه این گفتمان «حاکمیت مردمی» به گذشته باز می‌گردد و همپوشی مستقیم و بلاواسطه‌ای با ناسیونالیسم ندارد. به علاوه، با توجه به این‌که مفاهیم دولت‌های خودکامه و مطلق‌گرا، مشروطه‌خواه، اخلاقی، کمونیستی، کثرت‌گرا، فدرالیستی و قانون‌گرا از دولت وجود دارد، روشن نیست که آیا هیچ یک از آن‌ها با ناسیونالیسم ارتباطی دارد یا نه. به عبارت دیگر، دولت ملی لزوماً دربر گیرندهٔ هیچ نوع یا صورت خاصی از دولت نیست. این از لحاظ نظری مجموعه‌ای خالی است. حکومت مطلق و تک حزبی افراطی احتمالاً همان قدر با ناسیونالیسم مطابقت دارد که مشروطه‌خواهی لیبرال. بنابراین، با توجه به جایگاه پیش پا افتادهٔ «دولت ملی» از لحاظ زبان‌شناختی و شهرت و آوازهٔ آن، همیشه این سردرگمی باقی است که این فقدان کامل روشنی و وضوح هم در بارهٔ ماهیت دولت وجود دارد و هم در بارهٔ رابطهٔ دقیق آن با ملت.

ثانیاً، چنان که در سطور فوق گفته شد، ابهام عمیقی در بارهٔ خود مشخصهٔ ملت وجود دارد. مفاهیم روشنی از «دولت ملی» در مکاتب گوناگون اندیشهٔ ناسیونالیستی موجود هستند. بدین ترتیب، جوهر دولت ملی باید با سنخ شناسی خاصی مطابقت داشته باشد. از لحاظ سنخ شناسی کلی پذیرفته شده در این فصل، می‌توانیم به مفاهیم لیبرالی، سنّت‌گرا، و تمام عیار از دولت ملی اشاره کنیم. اولی، یعنی مفهوم لیبرالی، در قرن نوزدهم توسعه یافت و تا حد وسیعی با نظر کلاسیک از دولت (و بعدها لیبرال جدید یا اجتماعی) مطابقت می‌کند که با ادعاهای ناسیونالیستی میانه‌رو تعدیل شد. ناسیونالیست‌های لیبرال معمولاً از صُور حکومت پارلمانی، دموکراسی نمایندگی، حقوق و آزادی‌های فردی، جامعهٔ مدنی شکوفا، اقتصاد بازار و حکومت قانون حمایت می‌کردند. در واقع، به رغم شهرت ناسیونالیسم به تأکید بر ویژگی و مکان‌گرایی، ناسیونالیست‌های لیبرال معمولاً هوادار ملت لیبرال به عنوان یک نوع جهانی بوده‌اند. این مسلماً هدف گروه

«ایتالیای جوان» را که از ماتزینی الهام گرفته بود تشکیل می‌داد و هنوز هم از سوی ناسیونالیست‌های لیبرال معاصر پشتیبانی می‌شود.[۹۳] همچنین تأکید همهٔ مکاتب ناسیونالیستی بر خودمختاری اهمیت دارد. خودمختاری، به رغم تاریخ مرموز خود در قرن بیستم، معمولاً به عنوان انگیزهٔ قوی لیبرالی شناخته شده است. بعضی ذهن‌های لیبرالی فرد خودمختار و ملت خودمختار را همسان با هم می‌دانند.[۹۴] در مورد مضمون لیبرالیسم یک توضیح اضافی کوچک در این‌جا ضرورت دارد. افزایش ناگهانی جدیدتر علاقهٔ ناسیونالیسم میانه‌رو به نویسندگانی مانند دیوید میلر از ناسیونالیسم برای استوار کردن عدالت توزیعی «سوسیالیسم بازار» بهره می‌جوید.[۹۵] این ممکن است این فکر را پیش آورد که یک ناسیونالیسم سوسیالیستی وجود دارد. نظر خود من آن است که ناسیونالیسم سوسیالیستی معمولاً (به ویژه در بحث‌های جدیدتر) به صُور لیبرالی استدلال متوسل می‌شود و بنابراین، در درون مقولهٔ ناسیونالیسم لیبرالی آسان‌تر می‌گنجد.[۹۶] ناسیونالیسم محافظه‌کار سنّت‌گرا و ناسیونالیسم تمام عیار مفاهیم متمایز خود در بارهٔ دولت را گسترش داده‌اند. در مورد نویسندگان سنّت‌گرای محافظه‌کار این وضع به نحو شایان توجهی فرق می‌کند؛ برخی عناصر در بریتانیا کاملاً طرفدار سنّت Rechtsstaat هستند، بعضی دیگر در فرانسه و آلمان توجه بیش‌تری به مدل‌واره‌های صنف‌گرا، ارگانی‌سیست و سلسله مراتبی دارند.[۹۷] در مورد ناسیونالیست‌های تمام عیار (مانند فاشیسم ایتالیا) باید استدلال کرد که آن‌ها به دولت یکه‌تاز و انحصارطلب اخلاقی علاقه داشته‌اند.

غیر از ابهامات فوق در بارهٔ دولت و ملت و رابطهٔ آن‌ها با یکدیگر، مشکل دیگری نیز وجود دارد که در درجهٔ نخست قرار می‌گیرد ـ دولت یا ملت. علتِ جستجوی پاسخی برای این پرسش آسان است: بسیاری از نویسندگان ناسیونالیست آرزو داشته‌اند که برای ملت به عنوان یک هستی طبیعی، یا لااقل چیزی بسیار باستانی، تقدم قائل شوند و از این‌رو گفته‌اند که ملت‌ها، دولت‌ها را در تصور خود می‌آفرینند. با وجود این، به رغم استدلالات مبهم آنتونی اسمیت در بارهٔ خاستگاه‌های قومی ملل، مدارک راه دیگری را نشان می‌دهند، به ویژه اگر به جای «قوم و قبیله» به «ملت‌ها» توجه کنیم.[۹۸] دولت‌های دودمانی و یکه‌تاز طی قرن‌ها مقدم بر وجود ملت‌ها بوده‌اند. بدون شک عضویت مشترک، ساختارهای قانونی و سنّت‌های دولت‌های با ثبات خودکامه جایگاه کمال مطلوبی برای «ناسیونالیسم‌های اولیه» است. اما واژگان ناسیونالیسم هنوز وجود ندارد و

بعدها مطرح می‌شود. حتی اگر ناسیونالیسم اکنون چهرهٔ برجسته‌تری دارد، این نیز مهم است که درک کنیم سایر صُور وفاداری و مشروعیت در درون دولت‌ها می‌توانسته وجود داشته باشد و از میان آن‌ها ناسیونالیسم تنها پدیده‌ای است که در دو قرن گذشته پدیدار شده است. بنابراین، دولت‌ها صدها سال پیش از ملت‌ها در اروپا وجود داشته‌اند، و به رغم اسطورهٔ ناسیونالیستی سده‌های نوزده و بیست، به نظر نمی‌رسد که ناسیونالیسم لزوماً به بقای خود یا حفظ حکومت ادامه دهد.

مشکل ذاتی دیگر در مورد رابطهٔ دقیق میان ملت‌ها و دولت‌ها از مطالب فوق پیش می‌آید. پرسش اصلی در این‌جا به نحو نگران کننده‌ای ساده است: آیا دولت‌ها و ملت‌ها در سده‌های نوزدهم و بیستم ـ یعنی اوج عقاید ناسیونالیستی ـ به نحوی با واژهٔ ترکیبی «دولت ملی» تطابق دارند؟ شیوه‌های متعددی برای بررسی این پرسش وجود دارد. نخست این‌که این نکته درخور بحث و دفاع است که اگر از دیدگاه عملی سخن بگوییم، در صورتی که ملتی با دولتی سازگاری داشته باشد، آن دولت بهتر قادر به حکومت کردن است. با این حال، این ممکن است به دو معنا باشد: می‌تواند ملاحظهٔ ساده‌ای باشد که از لحاظ تجربی مطرح است، یا این‌که ناسیونالیست‌ها اندیشهٔ آسان‌تر حکومت کردن را مطرح سازند. ملاحظهٔ نخست با تلقی کلاسیک نویسندگان سنّتی‌تر مانند هردر و فیخته ارتباط دارد مبنی بر این‌که دولت و ملت در سطح تجربی یا طبیعی کمابیش مرز مشترکی دارند. چنان که هردر می‌گوید: «طبیعی‌ترین دولت وجود یک ملیّت با یک مشخصهٔ ملی است.»(۹۹) ملاحظهٔ دوم مبتنی بر آن است که ملت‌ها ساختارهایی تصنعی هستند که دولت‌ها برای آسان‌تر حکومت کردن آن‌ها را طراحی می‌کنند. این نظر مطابقت دارد با نظر کسانی مانند بندیکت آندرسون یا گلنر که ملت را پدیده‌ای تصنعی مبتنی بر تصور می‌دانند. راه دیگر برای بیان رابطهٔ ملت / دولت این است که ملت اگر با دولتی خودی حکومت شود با ثبات‌تر خواهد بود. دولت پوستهٔ حمایت کنندهٔ ملت محسوب می‌شود. این می‌تواند با نکتهٔ نخست نیز ارتباط داشته باشد، چون می‌توان تصور کرد که دولت هنگامی می‌تواند بهتر حکومت کند که با ملت سازگاری داشته باشد، اما همچنین می‌توان استدلال کرد که ملت فقط در درون یک ساختار دولتی شکوفا می‌شود.

به رغم مطالب فوق، معضلات عمده‌ای وجود دارند. دولت‌ها ساختارهای حقوقی عام‌تری هستند که عضویت در آن‌ها با قانون تعریف می‌شود. بر عکس، ملت‌ها نوع دیگری از هستی اجتماعی، شخصی‌تر، فرهنگ‌مدارتر و عاطفی‌ترند که به طور کلی، با

معیارهای نوع دیگری تعریف می‌شوند.(۱۰۰) چنان‌که ذکر شد، دولت از لحاظ تاریخی طی قرن‌ها مقدم بر ملت بوده است و بدون آن آشکارا دوام آورده است. این موضوعات نسبتاً بی‌ضرر هستند. با وجود این، وقتی در ارتباط با موضوع‌های دیگر قرار می‌گیرند، یعنی این‌که ملیّت‌ها و گروه‌های قومی متعددی در درون اکثر دولت‌ها وجود دارند، آن‌گاه بحث‌انگیزتر می‌شوند.(۱۰۱) این تعدد قومیت‌ها و تعدد ناسیونالیسم‌ها در طی چهل سال گذشته همراه با افول امپراتوری‌های [استعماری] غربی، افزایش ارتباطات، مسافرت‌های بین‌المللی و مهاجرت‌های انبوهی مردم، شدت یافته است. مسئله همچنین با افزایش علاقه به نبود تمرکز، منطقه‌گرایی و فدرالیسم در درون دولت‌ها و کشورها، تا حدی بیش‌تر بروز کرده است. پدیدهٔ گرایش به تعدد فرهنگ‌ها و ناسیونالیسم‌های متعدد در کشورهای غرب‌گرایی نظیر کانادا، زلاندنو، و استرالیا جنبه‌ای رایج‌تر و عادی‌تر پیدا کرده و در سایر کشورها از جمله بریتانیا، آلمان، فرانسه و ایالات متحد آمریکا پدیده‌ای پیوسته رو به افزایش است؛ گرچه باید گفت که کشورهایی مانند ژاپنِ هنوز به تعدد فرهنگ‌ها روی خوشی نشان نمی‌دهند.

بدین ترتیب، در حالی که ناسیونالیست‌ها دولت‌ها و کشورهای چند ملیتی قدیمی در قرن نوزدهم را مسخره می‌کردند، اکنون وضع معکوس شده است. اکنون تصور کاملاً غلطی است که فکر کنیم همه دولت‌ها باید با ملت‌ها سازگاری داشته باشند.(۱۰۲) ناسازگاری واقعی با روند تاریخ و واپس‌گرایی و زندان بشریت احتمالاً مفهوم انحصاری دولت ملی است. افزون بر این، ملت‌ها، گروه‌های قومی و زبان‌ها فراسوی مرزهای دولتی قرار گرفته‌اند. به علاوه، تعداد زیادی گروه‌های فرا ملیّتی؛ شرکت‌های چند ملیّتی؛ شرکت‌های جهانی با منابعی عظیم‌تر از منابع بسیاری از دولت‌ها؛ شرکت‌ها و انجمن‌های بین‌المللی؛ تجارت و ارتباطات جهانی؛ و نهادهای فرا ملیّتی وجود دارند. ظاهراً هیچ یک از این‌ها در دولت ملی محدود نمی‌شوند. بسیاری از جنبه‌های بحث‌انگیز زندگی - آلودگی، کنترل محیط زیست، تکنولوژی‌های هسته‌ای و جنگ‌افزارهای جدید - نه مسائلی ملی هستند نه دولتی. دولت هنوز آشکارا وظایف و کارکردهای عظیمی دارد، اما نقش آن تا حدی کاهش یافته است و این کارکردها می‌توانند بدون ناسیونالیسم به خوبی انجام گیرند. با این حال، در حال حاضر حتی تصور جهان بدون دولت دشوار است.

یکی از مسائل عمده در بحث رابطهٔ ملت / دولت این است که این رابطه سخت در

دام اصطلاح شناسی دیگری اسیر شده است. مثلاً پیوند نیرومندی میان ناسیونالیسم و نظریه حاکمیت وجود دارد. واژهٔ حاکمیت در واژگان سیاسی اروپایی نسبتاً قدیمی است و قرن‌هاست که معانی متعددی وجود دارند که از این واژه قبل از ناسیونالیسم در آن‌ها استفاده شده است. یکی از معانی حیاتی حاکمیت که در قرن هفدهم مطرح شد، حاکمیت مردم است. این اصطلاح به ویژه در واژگان عصر انقلاب کبیر فرانسه اهمیت یافت.[۱۰۳] حاکمیت مدت زیادی است که بر حسب قانون، پادشاه یا فرمانروا درک نمی‌شود بلکه بیش‌تر در ارتباط با مردم (یا Volk) فهمیده می‌شود و در بسیاری بحث‌ها، واژهٔ «مردم» هم مرز با «ملت» شده است. مردم یا ملت از لحاظ قانون‌گذاری و استقلال و حکومت بر خود در درون دولت خویش حاکم دانسته شده‌اند. دولت‌ها این معادل بودن مردم و ملت را با همگن‌سازی آگاهانه جمعیت‌ها از طریق زبان و سیاست‌های آموزشی دولتی تشدید کرده‌اند. ناسیونالیست‌ها همواره همهٔ مردم (به استثنای گهگاهی مهاجران و کارگران خارجی) را مخاطب خود می‌دانند. آن‌ها همچنین مشروعیت سیاسی را در درون کل می‌جویند. به محض آنکه مشروعیت و معنا و اهمیت سیاسی کل مردم استقرار یافت، آن‌گاه گام کوتاهی به سوی مفهوم حیاتی دیگری - یعنی دموکراسی - برداشته می‌شود که تجلی ظاهری ارادهٔ ملت است.[۱۰۴] این دموکراسی‌های ملی ممکن است لیبرالی، انقلابی یا شدیداً محافظه‌کار باشند. آگاهی مردمی یا ملی ظرف دست و پاگیری است و غالباً، تحت رهبری برخی نخبگان حاکم، به میهن‌پرستی افراطی و بیگانه ستیزی تغییر شکل می‌دهد. دموکراسی ارزشی ذاتی نیست بلکه بیش‌تر ابزار است. برخی مسائل مشروعیت را حل می‌کند، اما وقتی همسان با هدف‌های ملی دولت می‌شود، آن‌گاه سرنوشت کامل آن پیش‌بینی‌ناپذیر می‌گردد.[۱۰۵] پیوند میان دموکراسی و ناسیونالیسم در نوشته‌های چهره‌هایی نظیر ارنست رُنان و جان استوارت میل نیز تقویت شد. رُنان توصیف مشهوری از ملت دارد و آن را «همه پرسی هر روزه» می‌نامید، و به نظر میل ارادهٔ ملی تجلی دیگری از اصل حکومت دموکراتیک نمایندگی بود.[۱۰۶] با این حال، معانی دیگری از دموکراسی مانند دموکراسی مشارکتی، سانترالیسم دموکراتیک یا «دموکراسی اشرافی» فاشیستی نیز وجود دارد. دموکراسی فقط لزوماً با دموکراسی لیبرال به تنهایی پیوند ندارد. حاکمیت ملی دموکراتیک مردم می‌تواند بالقوه حقوق افراد را زیر پا بگذارد. این امر را می‌توان در نزد هواداران «دموکراسی اشرافی» ناسیونالیسم فاشیستی دید.

حیاتی‌ترین مفهوم قانون یا ملاک ناسیونالیستی که این نیز پیوند نزدیکی با دموکراسی و حاکمیت دارد، خودمختاری است. این اصلی است که بر اساس آن هر ملت حق دارد خود را با تشکیل یک دولت مستقل شکل دهد و حکومت و قوانین خود را تعیین کند. این مفهومی است که به ویژه در بحث‌های قرن بیستم قویاً مطرح شد، گرچه تبارنامهٔ آن به عقب و به آغاز قرن نوزدهم باز می‌گردد. زمان اوج شهرت و برجستگی آن انتشار چهارده اصل پرزیدنت ویلسون بعد از جنگ جهانی اول بود. همان‌گونه که مفسری نوشته است «خودمختاری به نظر ویلسون کلمهٔ دیگری برای حاکمیت مردم بود.»(۱۰۷) نظر مردم[1] در واقع همان نظر خدا[2] بود. خود ویلسون از تعداد کسانی که در آرزوی خودمختاری بودند عمیقاً دچار حیرت شده بود.(۱۰۸) ویلسون همانند ماتزینی در قرن نوزدهم، به وجود تعداد محدودی ملت اعتقاد داشت. هر دو فکر می‌کردند که اندازه و امکانات عملی تعداد دولت‌های ملی را محدود می‌کند.(۱۰۹) پس از جنگ جهانی دوم، خودمختاری یکی از ارکانِ مهم مذاکرات دولت‌ها در مورد استعمارزدایی بود.(۱۱۰) با ایجاد و توسعهٔ سازمان ملل متحد، خودمختاری، گرچه هنوز عمیقاً با ابهام، تبدیل به واژهٔ گفتمان سیاسی اواخر قرن بیستم شد.(۱۱۱)

چنان که پیش از این ذکر شد، در استدلال در بارهٔ خودمختاری جا به جایی ظریفی از لحاظ تبدیل به استدلال لیبرالی قراردادی در ارتباط با آزادی فردی وجود دارد. فرد آزاد خودمختار است، بنابراین، ملت آزاد نیز ظاهراً خودمختار است. ملت تبدیل به معادل حکومت شده است. غیر از مشکلی که در صحبت در بارهٔ «خود» یک ملت وجود دارد، مسئلهٔ حیاتی در این‌جا این واقعیت است که خودمختاری ملی لزوماً با خودمختاری فردی مطابقت ندارد.(۱۱۲) ناسیونالیست‌های لیبرال صورتی از انتقال خودکار یکی به دیگری را می‌پذیرند. همهٔ ملل خودمختار می‌توانند در عین حال ملل آزادی باشند.(۱۱۳) بنابراین، دموکراسی نمایندگی می‌تواند شامل نهادهای بنیادی باشد. خودمختاری در سطح فردی ممکن است به این معنا باشد که حکومت را رأی‌دهندگان آزادانه تعیین کنند. با این حال، خودمختاری در زمینه‌ای دیگر مستلزم حق دولت یا اجتماع برای موجودیت مستقل و متمایز خویش است. حق Volk [ملت] آلمان در تحت فرمانروایی ناسیونال سوسیالیست‌ها یا هر نظام انحصارطلب دیگر، نیز با خودمختاری

---

1. vox populi.

2. vox dei.

مشروعیت می‌یابد. در این مورد اخیر، افراد به مشارکت می‌پردازند یا «خودهای» خویش را با سیاست‌های ملی می‌شناسند. به عبارت دیگر، در این دیدگاه اخیر جایگاه اندکی برای آزادی فردی ارتدوکس یا دموکراسی نمایندگی به شیوهٔ لیبرالی یا سوسیال دموکراتیک وجود دارد. در واقع از لحاظ لغوی بسیار دشوار است که ببینیم چگونه خودمختاری فردی محض می‌تواند با خودمختاری ملی مصالحه کند. هر دو ظاهراً بالقوه با یکدیگر مغایرت دارند و به چگونگی تفسیر دقیقی بستگی دارند که از رابطهٔ فرد با ملت انجام گیرد. به طور صوری، ناسیونالیسم به عنوان خودمختاری همان قدر با فاشیسم سازگار است که با لیبرالیسم؛ بدین ترتیب، چه به عنوان دموکراسی و چه حاکمیت اصطلاحی مبهم است.

اقتصاد ملی

در طی قرن گذشته ناسیونالیسم اقتصادی یکی از پویاترین چالش‌های عملی، گرچه هنوز دو پهلو، را با اقتصاد سیاسی لیبرالی ارتدوکس داشته است. اساساً، ناسیونالیسم اقتصادی مرامی است که می‌خواهد ملت در زمان‌های جنگ به طور نسبی خودکفا و در دوره‌های صلح در رفاه باشد. عقیده دارد که ملت‌ها کوشش خواهند کرد که معیارها و استانداردهای قابل پذیرش زندگی را برای اعضای خود از طریق در پیش گرفتن سیاست‌های ترجیحی برای صنایع خویش و تشویق مصرف کنندگان به خرید کالاهای داخلی فراهم سازند تا موازنهٔ بازرگانی با خارج و معیارهای ملی تأمین و استوار شود. بنابراین، رفاه ملی رابطهٔ تنگاتنگی با رفاه اقتصادی دارد. در اساسی‌ترین سطح خود معتقد است که فرایندهای اقتصادی در درجهٔ نخست در درون مرزهای دولت‌های ملی تعیین شوند نه به وسیلهٔ بازرگانی بین‌المللی. این ناسیونالیسم اقتصادی برای حمایت از صنایع نوپا علیه تجاوزات سایر کشورها می‌تواند سیاستی پرخاشجویانه ـ هنگام جهش به مرحله امپریالیستی ـ یا دفاعی داشته باشد.

اندیشه‌های متفاوت متعددی غالباً در مورد ناسیونالیسم اقتصادی مطرح شده‌اند. در درجهٔ اول مهم آن است که میان آن‌ها تمایز قائل شویم. با این حال، ناسیونالیسم اقتصادی اغلب معادل با دو نهضت اقتصادی اروپایی خاص، یعنی کامرالیسم و مرکانتی‌لیسم دانسته شده است. بدین ترتیب، مثلاً ناسیونالیسم اقتصادی را غالباً در کتاب‌ها به عنوان نئومرکانتی‌لیسم توصیف کرده‌اند. این مکتب با خودبسندگی اقتصادی،

تعرفه‌ها و فهرست نرخ‌ها و سیاست‌های حمایتی نیز شناخته می‌شود. تمام این عناصر را می‌توان صُور و درجات متمایزی از ناسیونالیسم اقتصادی دانست.

کامرالیسم از قرن شانزدهم در برخی دولت‌ها و ایالت‌های آلمان پدیدار شد و توسعه یافت. این نظریهٔ اقتصادی رابطهٔ نزدیکی با مسائل و ملاحظات سیاست مالی، ادارهٔ حکومتی و شیوهٔ فنی داشت. از این رو کامرالیسم نه تنها با بهترین راه کسب ثروت توسط دولت بلکه با بهترین شیوهٔ استعمال این ثروت نیز سر و کار پیدا می‌کرد. این نظریه را بعضی از مستخدمان و کارگزاران فرمانروایان سیاسی مطرح کردند.[۱۱۴] علاقه و هدف اصلی آنان رفاه کلی در هر دولت یا ایالت خاص بود. اساس این رفاه درآمدی بود که از عرضهٔ نیازها تأمین می‌شد. بدین قرار کامرالیسم به عنوان تکنولوژی مدنی برای اداره و فرمانروایی و حکومت گسترش یافت. به علم اقتصاد و به ویژه درآمدهای مالی به عنوان عرصه‌ای مستقل از سیاست نمی‌نگریستند بلکه جنبهٔ جدایی‌ناپذیر مهمی می‌دانستند که در رفاه عمومی ایالت یا کشور سهم دارد. به عبارت دیگر، اقتصاد تابع رفاه سیاسی دولت بود. بسیاری از ایالت‌های خودمختار آلمان در آن زمان و حتی تا اوایل دههٔ ۱۸۰۰ از لحاظ جمعیت و سرزمین کوچک بودند و عمدتاً اقتصادی کشاورزی و روستایی داشتند. برخی از آن‌ها با امرا یا شاهزادگان خودکامهٔ محلی اداره می‌شدند. فرد تابع دولت دانسته می‌شد و دولت به مثابه خانوادهٔ بزرگ وحدت یافته شاهزاده یا امیر تلقی می‌شد.

کامرالیسم راگاه با مرکانتی لیسم مقایسه کرده‌اند، گرچه این مقایسه محدودیت‌هایی دارد. در اوج شکوفایی کامرالیسم، اقتصاد علم جداگانه و متمایزی از دولت نبود. از سوی دیگر، مرکانتی‌لیسم مفهومِ خودآگاهانه از اقتصاد سیاسی بود، گرچه هنوز با بلند پروازی‌های دولت‌های دودمانی یا سلطنتی تمرکزگرا پیوند داشت. سوداگران یا مرکانتی‌لیست‌ها معتقد به حمایت از صنایع داخلی از طریق ایجاد تعرفه‌ها، یارانه‌ها، و تنظیم وضع کارخانه‌ها بودند. حتی به دست آوردن مستعمرات از این دیدگاه نگریسته می‌شد و می‌خواستند از آن‌جا مواد خام برای صنایع و کارخانه‌های داخلی را تأمین کنند. این مکتب همچنین ادارهٔ سنجیده موازنهٔ پرداخت‌ها را برای موفقیت اقتصادی حیاتی می‌دانست. طرفدار پیشرفت و ارتقای اشتغال داخلی از طریق یارانه دادن به صادرات و عدم تشویق واردات بود. مرکانتی‌لیسم در انگلستان و قارهٔ اروپا دکترینی چیره و نیرومند در زمینه اقتصاد سیاسی تا قرن هجدهم را تشکیل می‌داد. برخی از طرفداران آن زمان

این مکتب جریان به دست آوردن طلا و نقره از طریق موازنهٔ مطلوب بازرگانی را نیز از اصول مرکانتی‌لیسم شمرده‌اند. هدف مرکانتی‌لیست‌ها همیشه برتری صادرات بر واردات بود تا جریان کسب فلزات گرانبها را افزایش دهند. بدین ترتیب برداشت مرکانتی‌لیست از ثروت معادل با کسب این فلزات گرانبها بود.(۱۱۵) هیچ یک از مرکانتی‌لیست‌ها به اقتصاد خودکفا اعتقاد نداشت. بازرگانی همواره لازم بود ولی سود متقابل در بازرگانی خیالی خام تلقی می‌شد.

تاریخ ایدهٔ دولت خودکفا تقریباً به آغاز شکل‌گیری اجتماعات سیاسی در یونان باستان باز می‌گردد.(۱۱۶) با این حال، یکی از کامل‌ترین تجلیات این ایده را می‌توان در کتاب فیخته به نام *دولت بازرگانی بسته*[1] یافت که به نظر بعضی از مفسران از ستایش عمیق وی نسبت به تلاش‌های ژاکوبن‌ها در کنترل دولت پس از انقلاب فرانسه سرچشمه می‌گیرد. در آن زمان در پروس مرکانتی‌لیست‌ها تحت فشار قرار داشتند و احتمالاً در ۱۷۸۶ از صحنه رانده شدند که به یک بحران اقتصادی انجامید. فیخته نه طرفدار مرکانتی‌لیسم بود نه تجارت آزاد. او به یک دولت سختگیرتر اعتقاد داشت که کنترل زندگی، کار و امنیت تمام شهروندان را بر عهده داشته باشد. او احساس می‌کرد که کار نباید برای شهروندان بار سنگین روزانه باشد بلکه باید به عنوان امری لذت‌بخش تلقی شود. این لذت می‌باید از طریق قرارداد اجباری دولت با کارگران تأمین شود تا امر معیشت آن‌ها در کار تأمین گردد. هر کس باید در سراسر زندگی خود از فقر و تنگدستی و کمبود در امان بماند. دولت باید مراقب مردم باشد؛ بنابراین، هیچ کس بیش از نیاز خود به احتکار پول و پس‌انداز زیاد نپردازد. در واقع ساختار کلی دولت به عنوان رشته‌های پیچیده‌ای از قراردادها میان گروه‌های مجاز تولید کنندگان، پیشه‌وران و بازرگانان تصور می‌شد.(۱۱۷) به نظر فیخته، اقتصاد کنترل نشده به تلاش دیوانه‌وار برای کسب پول می‌انجامید که به نوبهٔ خود به آنارشی و هرج و مرج و جنگ منجر می‌شد. یگانه مالیات می‌بایست برای پرداخت حقوق کارمندان رسمی دولت، آموزگاران و ارتشیان وصول شود که البته همه این‌ها باید درآمدی برابر با گروه‌های دیگر داشته باشند. همچنین دولت می‌بایست از طریق حکم رسمی تمام قیمت‌ها و ارزش‌ها را معین کند. ارزش‌ها مبتنی بر استفاده و مبادله بودند. ارزش اساسی یک بوشل [معادل ۳۶/۴ لیتر] غله بود.

---

1. Fichte, *The Closed Commercial State,* (1800).

بدین ترتیب، تمام ارزش‌های مبادله می‌بایست با «پول غله‌ای» سنجیده شود. فیخته استدلال می‌کرد که بهتر است به جای ضرب سکه به چاپ اسکناس ویژه‌ای به نام [Landgeld ـ پول کشوری] پرداخت که با [Weltgeld ـ پول جهانی] (که می‌باید کاملاً تحت کنترل دولت باشد) قابل مبادله باشد. یک بوشل غله باید معادل یک اسکناس Landgeld باشد ـ فیخته پیشنهاد می‌کرد که این اسکناس می‌تواند قطعه‌ای چرم باشد.(۱۱۸) بالاخره این‌که، مرزها باید به تدریج به روی همه بازرگانی خارجی بسته شود و دولت از نظر اقتصادی خودکفا شود. به نظر فیخته «در یک دولت معقول اشخاص حقیقی نمی‌بایست به تجارت مستقیم با شهروند یک کشور خارجی بپردازند.»(۱۱۹) هرگونه بستن نیمه کاره و جزئی مرزها فقط می‌توانست باعث رنجش و آزردگی شود. بنابراین، بستن مرزها باید کامل باشد. ماشین‌ها، مواد خام و فرآورده‌های فصلی باید وسیلهٔ دولت وارد شوند اما مرزهای دیگر باید کاملاً بسته باشند. یگانه کسانی که اجازهٔ مسافرت به خارج از کشور را دارند دانشمندان و محققان هستند که اطلاعات مربوط به کشفیات و فنون جدید را با خود می‌آورند.(۱۲۰) از آنان انتظار می‌رود که با صنایع داخلی همکاری نزدیکی داشته باشند و کشفیات و فنون جدید را به آن‌ها انتقال دهند. به نظر فیخته چنین کشوری می‌تواند برای شهروندانش به بهشت تبدیل شود. امنیت کامل شهروندانش را تأمین می‌کند و در آن فقری وجود نخواهد داشت، همه سعادتمند خواهند بود، مالیات ناچیز خواهد شد و ارتکاب جرم اندک خواهد بود. بهتر است یادآور شویم که فیخته خودکفایی فوق را با اعتقادی شدید به هویت ملی مبتنی بر زبان تلفیق می‌کرد و این همان مضمونی است که در کتاب *خطابه‌ها* در بارهٔ آن بحث شده است. کشور فقط هنگامی مرزهایش از نظر تجارتی کاملاً بسته می‌شود که به «مرزهای طبیعی» رسیده باشد؛ با وجود این، چنین مرزهایی ممکن است در صورت لزوم با جنگ و فتح به دست آیند.(۱۲۱)

کتاب فیخته در تیرگی قرن نوزدهم به دست فراموشی سپرده شد، گرچه کسانی نظیر فردیناند لاسال بودند که عمیقاً به کتاب او علاقه‌مند باقی ماندند. بسیاری از مضامین مطرح شدهٔ فیخته نیز در زمینه‌هایی دیگر پدیدار می‌شود، چنان‌که بعضی ردپای ایده‌های او را در اوج شکوفایی دوران برنامه‌ریزی اتحاد شوروی می‌بینند، گرچه این کمی گزافه‌آمیز و بعید به نظر می‌رسد.(۱۲۲) با وجود این، هنگام محاصرهٔ اقتصادی آلمان توسط متفقین در جنگ جهانی اول و سپس دوباره در ۱۹۳۳ در زمان وزارت دکتر

شاخت در رژیم نازی که یکی از اولین معماران برنامه‌های آلمان برای خودکفایی بود، علاقهٔ اقتصادی به آثار فیخته در آلمان دوباره بر افروخته شد. ایده‌های فیخته در آن زمان به طور کلی در زمینهٔ اقتصاد جنگی خودکفایی بود که به انحای مختلف با دیدگاه او ارتباط داشت. هر چند نظریه‌های فیخته طنین مشخصی بر ناسیونالیسم تمام عیار و ناسیونالیسم سنّت‌گرا داشته، بر ناسیونالیسم لیبرال تأثیر چندانی بر جا نگذاشته است. با این حال، مسلّم است که خود فیخته از چنین نسبتی راضی نبود.(۱۲۳)

نامی که بیش از همه تداعی کنندهٔ ناسیونالیسم اقتصادی و حمایت‌گرایی اقتصادی در قرن نوزدهم است، فریدریش لیست اقتصاددان آلمانی است به ویژه باکتابش به نام *نظام ملی اقتصاد سیاسی*.(۱۲۴) زمینهٔ کتاب لیست در درجهٔ نخست دشمنی او نسبت به سیاست‌های تجارت آزاد بریتانیا و یورش‌های محصولات کارخانه‌ای انگلستان به بازارهای آلمان بود. او قویاً طرفدار اتحاد مشتریان برای بعضی از دولت‌های ایالتی آلمان بود (Zollverein) که می‌بایست از آن‌ها در مقابل حملات و تاراج صنایع انگلیسی حمایت شود.(۱۲۵) به نظر لیست تاریخ عهدنامه‌های بازرگانی انگلیس کوششی بود جهت گسیل فرآورده‌های کارخانه‌های انگلستان به بازارهای جدید و «نابودی صنایع بومی آن کشورها.»(۱۲۶) لیست سیاست‌های بازرگانی انگلستان را یکی از ریشه‌های انقلاب آمریکا می‌دانست.(۱۲۷) او به ویژه از تاریخ «قوانین دریانوردی انگلستان» و مناقشات میان انگلستان و اتحادیهٔ هانسای [که سازمانی متشکل از شهرهای آلمان و گروه‌های بازرگانان آلمانی خارج از کشور برای دفاع از منافع بازرگانیشان محسوب می‌شد] در عذاب بود. به نظر لیست انگلستان از طریق مبادلهٔ بازرگانی با سوداگران هانسای از بربریت کشاورزی رها شده بود. آنگاه از طریق سیاست‌های حمایتی، نظیر «قوانین دریانوردی» که قاطعانه از تجارت خارجی در بندرهای بریتانیا ممانعت می‌کرد، برتری صنعتی و بازرگانی خود را تحمیل کرده بود. بدین ترتیب، «عهدنامه متوئن» (۱۷۰۳) مانع از بازرگانی هلند و آلمان در بندرهای انگلستان می‌شد. لیست این کار را باعث محدودیت بازرگانی اتحادیه هانسای، دولت‌های ایالتی آلمان و کشور هلند و نیز مانعی برای مهاجرت کارگران ماهر از اروپا به انگلستان می‌دانست. انگلستان عملاً این جریان را به منظور تقویت و بهبود صنایع خویش تشویق می‌کرد. همین اصل در مورد زغال سنگ و ماهیگیری پذیرفته و اعمال می‌شد. انگلستان سپس قاطعانه با نیروی دریایی نیرومند خود از این سیاست حراست می‌کرد.(۱۲۸) در واقع آن کشور آماده بود

که برای حفظ این سیاست حتی به جنگ بپردازد، چنان که نمونهٔ آن نبرد دریایی انگلستان و هلند بود. انگلستان پس از دستیابی به این برتری بازرگانی از طریق وسایل حمایتی بی‌رحمانه، خود را حامی تجارت آزاد اعلام کرد که در واقع وسیلهٔ دیگری بود برای حفظ سیاست خفقان اقتصادی خود در بازارها. بنابراین، هدف لیست آن بود که آلمان و دیگر ملل را از سیاست‌های تجارت آزاد انگلستان نجات دهد.

لیست معتقد بود که آدام اسمیت در بارهٔ جزئیات تاریخ بازرگانی بریتانیا ظاهراً دچار فراموشی انتخابی شده است.(۱۲۹) لیست به تجارت آزاد، اقتصاد بی‌بند و بار و جهان وطنی حمله می‌کرد، اما استدلال خود را محتاطانه در چارچوبی تاریخی قرار می‌داد. او معتقد بود که همهٔ ملت‌ها از مراحل زیر می‌گذرند: شبانی؛ کشاورزی؛ صنایع کارخانه‌ای همراه با کشاورزی؛ و بالاخره اوج تکامل اقتصادی، یعنی بازرگانی و صنعت همراه با کشاورزی.(۱۳۰) مرحلهٔ آخر مطلوب‌ترین مرحله برای استقلال ملی بود به شرط آن‌که ملت دارای سرزمین وسیع کافی، جمعیت، منابع طبیعی کامل و مواد خام باشد. به نظر لیست، ملت با زبان، ادبیات، تاریخ، آداب و رسوم، قوانین، مرزها و نهادهای خود شناخته می‌شود و غالباً میان ملت‌ها تمایزهای برجسته‌ای وجود دارد. به عقیدهٔ او هر ملت بدون سرزمین کافی یا زبان جداگانه محکوم به شکست بود. او مانند بسیاری از معاصران خود فکر می‌کرد که ملت‌ها بر اساس اقلیم و آب و هوای خود با یکدیگر تفاوت دارند ـ ملت‌های موفق‌تر در مناطق معتدل ساکن هستند.(۱۳۱) تجارت آزاد برای بعضی مراحل، مانند مرحله کشاورزی، مناسب بود؛ با این حال، وقتی صنایع کارخانه‌ای در حال نوپایی بودند، در مرحلهٔ سوم، باید با تعرفه‌های گمرکی حمایت می‌شدند تا امکان توسعه کامل پیدا کنند. آزادی بین‌المللی بازرگانی در مرحلهٔ سوم به معنای بندگی ملی بود. «استدلال صنعت نوپای» لیست که آن را مطابق با مرحله سوم می‌داند، از سوی الکساندر هامیلتون در کتاب *گزارش در باره موضوع کارخانجات*[1] پیروی شد و هامیلتون در این کتاب به حمایت از اقدامات حکومت برای تشویق و حمایت از صنایع داخلی پرداخت. لیست این استدلال را بسط داد که دولت‌های ایالتی آلمان و صنایع آن دوره را در مرحلهٔ سوم می‌دانست. تجارت آزاد باز می‌باید در مرحلهٔ چهارم مناسب باشد، یعنی

1. Alexander Hamilton, *Report on the Subject of Manufactures* (1791).

هنگامی که ملت به اندازه کافی نیرومند بود تا به رقابت بپردازد. با این حال، برای پرهیز از سیر قهقرایی اقتصادی، سیاست تجارت آزاد می‌بایست با احتیاط اعمال شود.

لیست میان آنچه اقتصاد جهان وطن و اقتصاد ملی می‌نامید تمایز قائل شد. فقط در مرحلهٔ چهارم اقتصاد جهان وطن، و بنابراین، تجارت آزاد، می‌توانست کار کند. پیش از آن، اقتصاد ملی لازم بود تا بقا و شکوفایی صنایع بومی ملت را تأمین کند. لیست در مورد اقتصاد جهان وطنی هم با مکتب فیزیوکرات‌ها موافق بود و هم با آدام اسمیت.(۱۳۳) او منکر بود که اقتصاد ملی بدین وسیله دربست طرفدار بازگشت به مرکانتی‌لیسم است. برعکس ادعا می‌کرد که او فقط بعضی عناصر ارزشمند را از مرکانتی‌لیسم به وام گرفته است.(۱۳۴) وی هیچ اعتراضی به اقتصاد جهان وطن نداشت. در واقع برای او روشن بود که یک نظام اقتصادی سالم می‌باید در تحلیل نهایی هدفش تجارت آزاد باشد. او همچنین تأکید می‌کرد که نظام اقتصادی سالم باید مانند بریتانیا یا ایالات متحد آمریکا مبتنی بر نهادها و ارزش‌های لیبرالی باشد. یک موجودیت غنی تجارتی فقط با درجه‌ای از آزادی‌های فردی داخلی شکوفا می‌شد.(۱۳۵) بنابراین، کاملاً آشکارا ارزش‌های لیبرالی را می‌ستود و معتقد بود که در اندیشهٔ سیاسی باید لیبرال بود. با وجود این، بر این اعتقاد نیز بود که ارتدوکس اقتصاددانان لیبرال نمی‌دانستند چگونه در مورد شالوده‌های استدلال‌های خویش بحث کنند.(۱۳۶)

لیست آگاهی از برخی جنبه‌های مهم لیبرالیسم را ضروری می‌شمرد. اول این‌که، ملل لیبرال، نظیر انگلستان، که در تجارت آزاد نیرومندتر بودند این برتری را با کنار گذاشتن تجارت آزاد در گذشته و حمایت از صنایع ملی خود به دست آورده بودند. دوم، برای کشورهایی که بعداً وارد مسابقه صنعتی می‌شدند، امتیازات بازرگانی آزاد کم‌تر بود. در واقع از چشم ملل در حال توسعه، تجارت آزاد بیش‌تر شبیه به ناسیونالیسم توسعه‌طلب و امپریالیستی ملل نیرومندتر بود منتها به جامه‌ای دیگر.(۱۳۷) سوم، تجارت آزاد لیبرالی و ارزش‌های لیبرالی برای بازارهای داخلی کار می‌کنند و مفید بودند، اما همیشه برای تجارت خارجی مناسب نبودند. استدلال و عقیدهٔ تجارت آزاد، توسعهٔ منطقی استدلالی بود که به محدودیت‌های حکومت در عرصهٔ داخلی حمله می‌کرد. با وجود این، چنین توسعه‌ای همیشه مجاز و موجه نبود. لیست متذکر می‌شود که در «تجارت آزاد» ضرورت تمایز میان آزادی بازرگانی در درون کشور و آزادی بازرگانی میان ملل محسوب نشده بود.(۱۳۸) او می‌گفت که این نکتهٔ اساسی از دید آدام اسمیت پوشیده مانده است.

چهارم، لیبرالیسم جهان وطن وجود ملت‌ها را کاملاً به حساب نمی‌آورد و در نظر نمی‌گرفت. قدرت سیاسی آن‌ها و تأثیرات فرهنگی را نادیده می‌گرفت و به جای آن خواهان فردگرایی غیراجتماعی می‌شد. در اقتصاد لیبرالی مفهوم مصرف کنندهٔ جهانی بر شهروند ملی اولویت می‌یافت. پنجم، لیبرالیسم جهان وطن در درک این نکته که ثروت واقعی نباید با پول سنجیده شود بلکه باید با قدرت تولیدی سنجیده شود ناکام مانده بود. بر عکس نظر آدام اسمیت، نیروهای تولیدی آن قدر که با وحدت کار در تولید مشترک تسهیل می‌شدند با تقسیم کار تسهیل نمی‌شدند. به گفتهٔ لیست: «مانند یک کارخانه سنجاق‌سازی، در یک ملت نیز بهره‌دهی هر فرد ـ در هر شاخهٔ جداگانهٔ تولید ـ و سرانجام کل ملت، به تلاش‌های همه افراد که در ارتباط خاص با یکدیگر هستند بستگی دارد.»(۱۳۹) وحدت و یگانگی ملت، هم شالودهٔ تولید است و هم اساس رفاه و نیکبختی آن‌ها. ششم، لیبرالیسم جهان وطن، در نتیجهٔ نابینایی خود نسبت به تاریخ بازرگانی، از این واقعیت غافل مانده است که مبتنی بر وجود قبلی ملت است. همواره یک دولت‌گرایی نهفته و یک ناسیونالیسم به طور تلویحی در اندیشهٔ لیبرالی وجود داشته است. دولت‌ها و ملت‌ها پسزمینهٔ اساسی بازارهای لیبرالی موفق را تشکیل می‌داده‌اند. چارچوب قانون ملی، دفاع ملی، رفاه ملی، هدف‌های ملی و دولت ملی، امنیت عملاً نامحسوسی به عنوان زمینه و بستر بازار بوده است. به نظر لیست، بنابراین، بی‌دلیل نبود که نام کتاب مهم آدام اسمیت ثروت *ملل* گذاشته شده بود.(۱۴۰) لیست هوادار آن بود که هدف‌های ملی به طور آشکار در چارچوب لیبرالی گنجانده شود. دخالت و دستکاری حکومت در بازار ملی از طریق سیاست‌های حمایتی، آنچه را که قبلاً در نظریه لیبرالی به طور ضمنی و تلویحی وجود داشت آشکار ساخته بود. باید در این‌جا روشن شده باشد که لیست طرفدار بیگانه هراسی و بیگانه ستیزی، ناسیونالیسم سنّت‌گرا یا ناسیونالیسم تمام عیار نبود، بلکه از ناسیونالیسم لیبرالی ارزشمند و پیچیده جانبداری می‌کرد.

نتیجه گیری

در میان تمام ایدئولوژی‌هایی که در این کتاب در بارهٔ آن بحث کرده‌ایم، ناسیونالیسم بغرنج‌ترین مسائل را پدید می‌آورد. حتی بی‌توجه‌ترین ناظر رویدادهای سیاسی در دههٔ گذشته، به سختی می‌تواند انکار کند که ناسیونالیسم نیروی بسیار قدرتمندی در جهان سیاست شده است. به رغم جوشش عظیم ناسیونالیسم‌ها در دورهٔ بعد از جنگ جهانی

دوم در آسیا، آفریقا و خاورمیانه، معذلک به نظر بعضی‌ها ناسیونالیسم در اواخر قرن بیستم دورانش سپری شده است و دوران اوج واقعی آن سدهٔ نوزدهم و آغاز سدهٔ بیستم بوده است. تردیدی نیست که جهان پس از سال ۱۹۴۵ عنصر مانع شونده‌ای برای بعضی از ایده‌آل‌های ناسیونالیستی بوده است. توأم بودن تاریخی ناسیونالیسم با فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم، از شور و شوق بالقوه آن تا دههٔ ۱۹۸۰ به ویژه در اروپا کاسته بود. افزون بر این، هم تأثیر دموکراسی لیبرال و هم کمونیسم در دوران پس از جنگ اتحادیهٔ نامقدسی میان این دو علیه ناسیونالیسم پدید آورده بود. به زبان ساده‌تر، در هیچ یک از این دو ایدئولوژی گرایش چندانی به ایدهٔ ناسیونالیستی دیده نمی‌شد و این تا حدی از آن رو بود که هر دو دارای ایده‌ال‌های جهان‌وطنانه و بین‌المللی بودند. علاوه بر این، جنگ سرد و مناقشات سیاسی میان ایالات متحد آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی باعث محدودیت و کاهش احساسات ناسیونالیستی در عرصه‌های نفوذ هر دو قدرت شده بود. دموکراسی‌های لیبرال نیز در ظاهر و تا حدی به علت تأکید خود بر تسامح، کثرت‌گرایی و تنوع در درون جوامع مدنی، مایل بودند که تأثیرات ناسیونالیسم را کند سازند و کاهش دهند. و بالاخره، رفاه نسبی مادّی و اقتصادی بسیاری از نظام‌های دموکراتیک لیبرالی در عصر بعد از جنگ، جذابیت ناسیونالیسم را به عنوان محمل اعتراض محدود کرد.

در حال حاضر، مفهوم و عمل ناسیونالیسم در موضعی غیر عادی قرار دارند. چنان که در بالا گفته شد، بسیاری می‌پندارند که ناسیونالیسم در دورهٔ بعد از سال ۱۹۴۵ در حال افول است. استثنائات این روند، بسیج گستردهٔ ناسیونالیسم‌های ضد استعماری است. مدافعان «عقیدهٔ افول» این ناسیونالیسم ضد استعماری را جنبه‌ای از بنای ملی تفسیر کرده‌اند که به محض آن‌که دولت‌های ملی مستقر می‌شوند به سرعت رو به ضعیف شدن می‌روند. در واقع نیز این تا حدی حقیقت دارد که وحدت نهضت‌های ناسیونالیستی و آزادی‌بخش، به تدریج با استقرار دولت‌ها و توسعهٔ آن‌ها از میان می‌رود. با وجود این، رویدادهای پس از سال ۱۹۸۹ دقیقاً امیدهای کسانی را که به ویژه در اروپا انتظار مرگ ناسیونالیسم را می‌کشیدند برآورده نساخت. بسیاری از هراس‌ها، انتقادها و تردیدهای قدیمی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در بارهٔ ناسیونالیسم ناگهان دوباره زنده شده‌اند. در بسیاری از زمینه‌ها ناسیونالیسم به نظر می‌رسد دوباره نظام قبیله‌ای را کشف کرده است که یک بار دیگر طیف‌هایی از نژادپرستی، قوم‌کُشی و ماجراجویی‌های نظامی از آن سر برافراشته‌اند. به نظر می‌رسد که ناسیونالیسم در زمینهٔ فکری با موج جاری

بنیادگرایی‌ها شریک شده است. چنان که هابس باون می‌نویسد: «محتمل می‌نماید که دید فرازمینی، منحصر به فرد بودن و برخورد، بیگانه هراسی و بنیادگرایی را به عنوان جنبه‌هایی از پدیده‌های یگانه مشاهده کند.»(۱۴۱) تنها تمایز میان بنیادگرایی مذهبی و ناسیونالیسم آن است که ناسیونالیسم از لحاظ مبهم‌تر بودن و کم‌تر برنامه‌دار بودن انعطاف بیش‌تری دارد. هیچ چیز نمی‌تواند خلأ ناسیونالیسم را پر کند و شور و شوقی غیر منطقی پدید آورد. در واقع این اولین انتقادی است که می‌توان علیه آن به عمل آورد. بر خلاف تمام ایدئولوژی‌های دیگری که در این کتاب در بارهٔ آن‌ها بحث کردیم، ناسیونالیسم بیش از همه فاقد مسلکی بنیادی است. می‌خواهد خلق و خوی پیرامون خویش را جذب کند و از این رو بازتابندهٔ آن چیزی است که هوادارانش بیش‌تر مایل به دیدن آن هستند. ناسیونالیسم یک یانوس[۱] ایدئولوژیکی تمام عیار است. این امر هم آن را مسلکی ثمربخش برای بحث می‌سازد و هم عمیقاً مبهم می‌کند.

با تعمق در بارهٔ بیگانه هراسی کشورهایی مانند انگلستان طی جنگ جزایر فالکلند، یا اروپای شرقی در دههٔ ۱۹۹۰، مشکل است که مانند رسالهٔ آکتون در بارهٔ ناسیونالیسم که در ۱۸۶۲ انتشار یافت، همان علاقه را دوباره به ناسیونالیسم پیدا نکنیم. او عقیده داشت که ناسیونالیسم گامی عمیقاً واپس‌گرا در اندیشهٔ سیاسی است ـ هم از لحاظ حمایت از آزادی فردی و هم توسعه و انسجام تمدن. وفاداری و تعهدات نسبت به یک دولت یا کشور معمولاً به سوی هیئتی غیر شخصی‌تر از نهادها و قواعد و قوانین هدایت می‌شوند. در مورد ناسیونالیسم، وفاداری به صورتی نسبت به گروه قومی است، و در نتیجه می‌تواند به سرکوب یا نفرت از سایر گروه‌های قومی بینجامد. از این لحاظ، روشن است که گروه‌ها، حتی گروه‌های قومی، تسامح و پذیرش بیش‌تری در درون مرزها و محدوده‌های یک دولت مشروطه گسترده‌تر پیدا می‌کنند که جهت‌گیری قومی یا ملی نداشته باشد. در این بستر، دولت خودآگاه چند ملّیتی یا چند قومی بیش‌تر و مؤثرتر

---

۱. Janus : یانوس در دین روم، خدای «آغاز» زمانی و مکانی. چون خدای آغاز مکانی بود بر درها و دروازه‌ها سرپرستی داشت. از جنبهٔ خدایی آغاز زمانی سرپرست اولین ساعت روز، اولین روز ماه، و اولین ماه سال بود (اسم اولین ماه سال مسیحیان از نام وی مشتق است). به صورت دو سر که پشت به هم داده‌اند تصور می‌شد. به نقل از *دایرةالمعارف فارسی*. ص ۳۳۵۱ ـ ویراستار.

می‌تواند به اعتلای آزادی انسان و رفتار متمدنانه کمک کند. دولت‌ها به ندرت با ملت‌ها تطابق دارند.

نقش ناسیونالیسم در سیاست جهان معاصر کماکان بحث‌انگیز است. در مورد رویدادهای اخیر، بسیار بعید است که ناسیونالیسم باعث تغییراتی در روسیه، اروپای شرقی یا آلمان شود. بیش‌تر باید گفت که ناسیونالیسم از تصمیمات اقتصادمدار بهره‌مند می‌شود که در مسکو یا جاهای دیگر اتخاذ می‌گردند. معضلات اقتصادی در اتحاد شوروی سابق مستلزم عقب‌نشینی نظامی و اقتصادی است. ناسیونالیسم متأخر در سایر کشورهای صنعتی و توسعه یافته بیش‌تر حاصل عواملی نظیر احساس آوارگی و جابجایی در مقابل تغییرات اجتماعی ـ اقتصادی سریع یا حرکات جمعیتی است. به عبارت دیگر، ناسیونالیسم یا چهره‌ای از بنای ملی و نوسازی است یا (در اقتصادهای توسعه یافته‌تر) واکنشی که احساس ناراحتی در برابر نوآوری‌های مخرب یا تغییرات ناگهانی به وجود می‌آورد.

افزون بر این، اقتصادهای ملی و دولت‌های ملی فشارهای درونی و برونی را تجربه کرده‌اند. گرچه عقاید فریدریش لیست در بارهٔ «صنایع نوپا»ی دولت‌های در حال توسعه هنوز خریدارانی دارد، در کشورهای صنعتی پیشرفته (به استثنای کشور مهمی مانند ژاپن) دیدگاه اقتصاد ملی به نحو ظریفی تغییر یافته است. رشد سریع بعد از جنگ در تجارت بین‌المللی و عهدنامه‌های بازرگانی بین‌المللی (مانند GATT [موافقتنامه‌های عمومی تعرفه و تجارت])، سازمان‌های مالی بین‌المللی (نظیر صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی)، سازمان‌های بین‌المللی قانونی، سیاسی و نظامی (نظیر سازمان ملل متحد، دادگاه بین‌المللی حقوق بشر، و سازمان ناتو)، مسافرت‌ها و مهاجرت‌های بین‌المللی؛ آژانس‌های بین دولتی و غیر دولتی، همهٔ این‌ها بعضی از کارکردها و وظایف دولت‌های ملی در سدهٔ نوزدهم یا بیستم را کاهش داده‌اند.(۱۴۲) به ویژه در اروپا، رشد مؤسسات اروپای مرکزی، فرایندهای قانونی و تجارتی، و تأکید فزاینده بر منطقه‌گرایی، باز هم نقش اصیل دولت ملی را کاهش داده است.

سه گونه پاسخ جدی‌تر و هوشمندانه‌تر در مورد رشد ناسیونالیسم مطرح شده است. پاسخ نخست عبارت است از طرد و نفی کامل ناسیونالیسم در حکم یک ایدئولوژی منسوخ، خام و فرسوده با تأکید دوباره بر جهان وطنی و مکتب جهان‌گرایی. گویندگان این پاسخ نهضت‌های گوناگون جهان وطن، اعتقاد به حقوق بشر و وجود عدالت جهانی

فراتر از مرزها هستند. ضعف اصلی این ادعا آن است که گاه به نحو خطرناکی به «سوت کشیدن در باد» می‌ماند. بعید است که درخواست‌های ناسیونالیستی از بین بروند یا دولت ملی واحد بنیادی جامعه بین‌المللی در آینده پیش‌بینی‌پذیر نباشد. محبوبیت دولت ملی بدون شک در پایان سدهٔ بیستم کاهش نیافته است. بر مبنای پاسخ دوم ناسیونالیسم شیوهٔ همکاری و وفاداری مطلوب انسانی است؛ با وجود این، تمایز مهمی میان ناسیونالیسم ستیزه‌جو و ناسیونالیسم میانه‌رو وجود دارد. ناسیونالیسم میانه‌رو درخور پذیرش است. این پاسخ به تمایزی نزدیک است که نخست کوهن و سپس به تقلید او پلامناتس میان ناسیونالیسم غربی و شرقی قائل شده‌اند. پاسخ دوم را تعدادی از نویسندگان جدید پذیرفته‌اند و بازتاب تأکید ناسیونالیست‌های لیبرال است.[۱۴۳] عیب و ایراد عمده این ادعا آن است که ناسیونالیسم یک ایدئولوژی، مشابه دکترین بنیادی نیست. به محض این‌که چاپلوسانه به میدان دعوت می‌شود، حرکاتش پیش‌بینی‌ناپذیر می‌گردد و محتملاً (و در واقع بیش از احتمال) همان طور که لیبرال به ستایش فرد می‌پردازد، ناسیونالیست نیز به ادعاهای نابخردانه در بارهٔ خاک و خون می‌پردازد. این احساس قوی وجود دارد که اعتقادات ناسیونالیستی میل به حرکت تدریجی به سوی پست‌ترین و نامعقولانه‌ترین ادعاها را دارند. پاسخ سوم تلاشی است برای جدا کردن ادعاهای مربوط به ملت‌ها و دولت‌ها، اصرار دارد که تشخیص هویت آن‌ها همیشه کاذب بوده است. پس وظیفه آن است که دولت‌ها تشویق شوند هم تنوع داخلی و منطقه‌ای و قومی را حفظ کنند و هم با مجموعه‌های گسترده‌تری مانند اتحادیه اروپا رابطهٔ خارجی داشته باشند. این روابط خارجی ممکن است شامل کمک مالی به تأیید و حمایت از پیوندهای اقتصادی، سیاسی، قانونی، زیست محیطی و آموزشی بین‌المللی باشد. این راهکار گرچه ناسیونالیسم را از بین نمی‌برد، اما مسلماً در محدودیت و کاهش تأثیر آن سهم دارد.

مسئلهٔ کلی در مورد نوشتن در بارهٔ ناسیونالیسم آن است که تنها پرگویی نویسنده تشویق نمی‌شود، بلکه وقتی پای پیش‌بینی‌ها به میان می‌آید گرایش به سبقت گرفتن سریع از فاضل‌ترین یا زیرک‌ترین نویسنده نیز مطرح می‌شود.[۱۴۴] بنابراین، اقدام به پیش‌بینی امری مخاطره‌انگیز است. چنان که گفته شد، تردیدی نیست که داعیه‌های قومی و ناسیونالیستی در حال حاضر از میان نخواهد رفت. ناسیونالیسم جنبه‌ای از

سیاست جهانی را در بخش مهمی از قرن بیست و یکم تشکیل خواهد داد. با این حال، تأثیرات بلند مدت آن را می‌توان تحت‌الشعاع قرار داد. بسیاری از عناصر دوپهلوی مشروع مرام ناسیونالیستی، نظیر همسان انگاری دولت با ملت و مردم، اکنون عجیب به نظر می‌رسند. مشکل اصلی برای آیندهٔ پیش‌بینی شدنی، چگونگی محدود کردن تأثیرات ناسیونالیسم است.

۱۰

بت‌ها و بت‌شکنی

از این کتاب چه چیزی استنتاج می‌کنیم؟ برخی جنبه‌های ایدئولوژی‌ها را بررسی کردیم. نخست این‌که ایدئولوژی‌ها پیچیدگی درونی بیش‌تری از آنچه غالباً می‌پنداریم دارند. این مسئله معمولاً در درون ایدئولوژی‌ها با نکوهش یا سکوتی قاطعانه روبرو می‌شود.
شالودهٔ کتاب را همین پیچیدگی درونی تشکیل می‌داد. ما با دکترین‌هایی مواجه شدیم که در ظاهر امر از انسجامی معتدل برخوردارند. با این حال، تحلیل دقیق‌تر غالباً نبود توافق عمیق درونی را آشکار می‌کند. ثانیاً هر ایدئولوژی برخی مسائل محوری، ارزش‌ها یا ایده‌ها را دارد. با این حال، این عناصر صوری هستند و فقط ممکن است در حکم نشانه‌های راهنمای کلی ملاحظه شوند. آن‌ها در مکاتب گوناگون، اضافات و ملحقاتی کسب می‌کنند. در این‌جا است که تمایزهای درونی عمده از لحاظ تفسیر بروز می‌کند. ثالثاً، ایدئولوژی‌ها فقط از لحاظ درونی پیچیده نیستند؛ بلکه با یکدیگر همپوشی دارند و از شیوه‌های استدلالی مشترکی استفاده می‌کنند. در واقع بر حسب مورد، میان مکاتب ایدئولوژی‌های گوناگون وابستگی‌های بیش‌تری وجود دارد تا میان مکاتب درونی یک ایدئولوژی؛ و همین باعث پیدایش ایدئولوژی‌های ترکیبی گوناگونی نظیر محافظه‌کاری لیبرال، لیبرالیسم اجتماعی، فمینیسم سوسیالیستی یا کمونیسم آنارشیستی و غیره شده است. این را می‌باید پیچیدگی بیرونی نامید، گرچه معانی «بیرونی» و «درونی» در این زمینه تا حدی بی‌معنا هستند. ما با رشته‌ها و تارهای گسترده‌ای از این پیوندهای درونی مفاهیم روبرو شده‌ایم.

هر کلاف مفاهیم و ارزش‌ها و فضایل ایدئولوژیکی، بت نگاری خاص خود را دارد. بیش‌تر این مفاهیم که بلند پروازی تبیین و ادراک را دارند معمولاً ادعا می‌کنند که بت نگاری آن‌ها فقط «ایسم» دیگری نیست بلکه یک ماهیت هستی‌شناسانه از واقعیت است. در چند قرن گذشته تاریخ با فرصت‌های متعددی بدون موفقیت ظاهری به پایان

رسیده است و نسل‌های متوالی بت نگاران و مدح‌نامه نویسان با مسائلِ بیش‌تری درگیر بوده و ناکام مانده‌اند، آنان نه تنها وقت خود را صرف توضیح و تبیین بت‌ها، بلکه صرف این کرده‌اند که چرا بت‌هایشان کامیابانه در واقعیت تحقق نیافته است. بعضی بت‌ها نیز ظهوری دوباره و سه‌باره داشته‌اند، معجزه‌وار پدیدار شده‌اند، اما همواره پس از دوره‌های تاریخی نسبتاً کوتاه، نفوذی کهنه و فرسوده ولی پر زرق و برق داشته‌اند.

من وظیفهٔ خود را گشودن کلکسیونی از بت‌ها دیدم که طی دو قرن گذشته تأثیر مهمی بر زندگی بشر گذاشته‌اند. این واقعیت که من آن را با این روش گشودم باید نوعی بت‌شکنی تلقی شود. برخی شاید شیوهٔ کار من و تأکید بر همپوشی آن‌ها را عملی مخرب در مورد خلوص بت مطلوب خود بدانند. شاید استدلال من گاهی بر موضعی شبیخون زده و گاه آن را در حاشیه قرار داده است. برخی ممکن است تحلیل مرا سطحی و بی‌مایه انگارند و درس‌هایی از مطلبی آشکار و بدیهی پندارند، چون ایدئولوژی‌ها حاوی محتواهایی متنوع هستند و غالباً از لحاظ مفهومی سرشار از اختلاطند. از این لحاظ این یک بت‌شکنی ناقص است. حتی اگر این حقیقت داشته باشد، در چنین تحلیلی یک وظیفه یا کارکرد درمانی پس مانده وجود دارد. دیگران شاید استدلال من را کوششی در جهت «بی‌موضعی» یا گامی فراسوی اعتقادات ایدئولوژیکی بدانند و واقعیت همهٔ بت‌ها را انکار کنند. گذشته از هر چیز، در مورد این‌که ایدئولوژی خود من یا بت‌نگاری من چیست، چه می‌توان گفت؟ آیا همهٔ بت‌شکنان، خودشان بت‌نگاران پنهانی نیستند؟ این جنبه مانع شونده‌ای از کاری ایدئولوژیکی است. چنان که نویسنده‌ای هوشمندانه می‌نویسد: «بنابراین، دارا بودن یک نظریه از ایدئولوژی، به نحوی پارادوکسی، شیب باریکی به سوی داشتن «یک ایدئولوژی» است.»(۱) من چه کار دیگری در این‌جا می‌توانستم بکنم جز این‌که به وجدان معذب توسل جویم؟ یگانه شرایط تعدیل جرم یا به اصطلاح حقوقی «کیفیات مخففه»، این است که کوشیده‌ام مورد درک قرار گیرم.

هر یک از ایدئولوژی‌هایی که من بررسی کرده‌ام می‌تواند بالقوه تفسیری متداول برای سایر ایدئولوژی‌ها باشد. در واقع این کتاب در کلیت خود، می‌توانست از دیدگاه ایدئولوژیکی متمایز هر یک از ایدئولوژی‌ها نوشته شود. با این حال، من کوشیده‌ام تا جایی که امکان دارد از این مسیر ویژه بپرهیزم. بیش‌تر به تحلیل و بررسی سودای استدلال‌ها و عقاید هر دیدگاه و بذل توجه به پیچیدگی درونی آن پرداخته‌ام.

با توجه به نقل قولی که در آغاز این کتاب از اومبرتو اِکو آورده‌ام، باید توجه داشت که

من تا حدی خود را ملتزم کرده‌ام که تحت پوشش پُست‌مدرنیستی به عمل بپردازم، یعنی سبک‌های متعدد بیان سیاسی را به کار گیرم؛ این به نظر نمی‌رسد که بیان حقیقت نهایی یا شالودهٔ ایدئولوژی‌ها باشد، بلکه بروز رشته‌ای از استعاره‌ها یا تخیلات است. واقعیت از درون کلاف ایدئولوژی‌ها ساخته شده است و هیچ یک بر دیگری برتری داده نشده‌اند. بنابراین، با تنوع ضروری تخیلات سر و کار داریم. به رغم این واقعیت که من متقاعد شده‌ام که واقعیت در برداشت‌ها و برآوردهای مفهومی و زبان‌شناختی ما قرار ندارد، تا جایی که می‌دانم، هیچ تقابل دوتایی را نگشوده‌ام. من به ساخت‌شکنی بی‌پایان جهان تفهمی با استدلال فکری علاقه‌ای ندارم. من نخواسته‌ام به درون مایهٔ حاشیه‌های متحرک یا پانوشت‌های ایدئولوژی‌ها یا بازنویسی آن‌ها بپردازم. قاطعانه بر این عقیده‌ام که ایدئولوژی‌ها معمولاً سازنده و جویندهٔ علم متافیزیکی از وجود واقعی هستند. آن‌ها می‌خواهند مواضعشان به عنوان هستی‌شناسی تلقی شود. بنابراین، آن‌ها قصه‌های پنداری نیستند بلکه به نظر من، وضع انسانی محسوب می‌شوند. ما به سیستم‌ها و مطلق‌های واقعی اعتقاد داریم، و گاه در مورد تردیدهای غیر ارادی و فلج کننده تردید می‌کنیم. اما نمی‌توانیم با تردید غیر ارادی زندگی کنیم. این هم بار سنگینی از جنبه سلبی استعداد استدلالی ما و هم موهبت آن است.

این کتاب را بهتر است بیش‌تر مکالمه‌ای پیچیده در بارهٔ مفاهیم مطلق و واقعی تصور کرد که بسیاری آرزوی زندگی با آن‌ها را دارند، ولو این‌که همراه با تردیدهای اجتناب‌ناپذیر باشد. خواننده همچنین در خواهد یافت که من بعضی ایدئولوژی‌ها را برای زندگی آسان‌تر از سایر ایدئولوژی‌ها یافته‌ام.

با این حال، اگر بررسی ایدئولوژی را در حکم مکالمه‌ای بدانیم، پس این مکالمه مستلزم گوش دادن است. همچنین به طور تلویحی مستلزم تردید، خود تردیدی، احترام متقابل و فروتنی برای ادراک است. این ممکن است تا حدی در مورد مطلقیات ایدئولوژی‌هایی خاص تأثیری تضعیف‌کننده داشته باشد، که البته چیز بدی نیست.

یادداشت‌ها

فصل یکم: ماهیت ایدئولوژی

1. See Kennedy, 'Ideology'; Head, 'Origins of "ideologue" and "ideologie" and *Ideology and Social Science.*
2. Head, *Ideology and Social Science*, p. 28
3. Ibid, p. 4
4. See Kennedy, 'Ideology' p. 356; Head, *Ideology and Social Science*, PP.114ff.
5. See Kennedy, 'Ideology' p. 358.
6. See Stein, "Beginnings of Ideology", p. 169

۷. به نقل از:
Kennedy, "Ideology" p. 362

۸. چنان‌که انگلس در نامه‌ای نوشته است: «انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، فقط آنان در محیط معینی تاریخ خود را می‌سازند که در آن رشد یافته‌اند، و محیطی که بر اساس روابط واقعی از پیش موجود از جمله روابط اقتصادی است؛ با وجود این، متأثر از روابط دیگری - روابط سیاسی و ایدئولوژیکی - است که تأثیر قاطع دارند و عامل اصلی را در میان آن‌ها تشکیل می‌دهد.» به نقل از:
Mclellan, *Ideology*, p. 22

۹. نگاه کنید به بحث‌های گوناگون متناقض در بارهٔ این نکته که آیا مارکس اصطلاح آگاهی کاذب را به کار برده است یا نه، و نیز استفاده عجیب خود انگلس از آن؛ نک.
Plamenatz, Ideology, p. 25; Seliger, *Marxist Conception of Ideology*, pp. 28 FF; Parekh, *Marx's Theory of Ideology,* pp. 12ff; Mclellan, *Ideology*, pp. 18ff; Adams, *Logic of Political Belief*, pp. 9ff.

10. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia,* p. 8.
11. Mannheim, *Ideology and Utopia,* p. 69.
12. See n. 11 above.
13. See, for example, Williams, *Concepts of Ideology,* pp. 27-8; Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia,* p. 167

14. Mannheim, *Ideology and Utopia,* pp. 70ff.

15. Ibid, pp. 137ff.

۱۶. قسمت‌های سرد و ناامید کننده پایانی کتاب *ایدئولوژی و اوتوپیا* حکایت از مباحثات شدیدی در بارهٔ «پایان ایدئولوژی» در ایالات متحد آمریکا دارد؛ نک.

Mclellan, *Ideology*, p. 49

17. Fukuyama, "End of History?"

۱۸. در بارهٔ این نکته باز در فصل مربوط به محافظه‌کاری بحث شده است.

۱۹. نویسندگانی مانند و. هـ. گرین لیف، نوئل اُسولیوان، ر. ن. برکی، کن مینوگ و دیوید مِنینگ بسیار تحت تأثیر اوکشات بوده‌اند. در کتاب ویراستهٔ مِنینگ به نام *صورت ایدئولوژی* (*The Form of Ideology*) بسیاری از گروه کارشناسی ارشد که در دانشگاه دورهام توسط منینگ اداره می‌شد، در تحریر این کتاب شرکت داشته‌اند. مایکل اوکشات برای مدت ده سال بررسی کنندهٔ بیرونی بود که در پیشگفتار کتاب فوق گفت که سمینارهای این دورهٔ درسی باید از «استمرار فکری استثنایی» بهره بگیرند. (ص Vii). سایر مؤلفان جدید نظیر گوردون گراهام در کتاب *تفکر سیاسی در جایگاه خود* و یان آدامز در کتاب *منطق اعتقاد سیاسی* (Ian Adams, *The Logic of Political Belief*) ابراز کرده‌اند که از نظر فکری وامدار موضع اوکشاتی منینگ بوده‌اند اما خواسته‌اند فاصله انتقادی خود را با آن حفظ کنند. با وجود این، هر دو کتاب که به نحو دیگری کمابیش منطقی بودند، با تلاش تا حدی وسواس‌گونه برای کنار گذاشتن نکته‌هایی که ظاهراً برای خوانندهٔ متوسط نامأنوس بوده است، سطح خود را پایین آورده‌اند. برای خواندنی‌ترین بحث در مورد این گروه در ارتباط با اندیشه اوکشات، نک.

Williams, *Concepts of Ideology, ch.3.*

20. Lipset, *Political Man,* p. 406.

همچنین نک. به بیان کلاسیک دانیل بل در:

Daniel Bell, *The End of Ideology: On The Exhaustion of Political Ideas in the 1950s;* Shils, 'The End of Ideology' and 'Concept and Function of Ideology' and Waxman (ed.), *End of Ideology Debate*.

21. Lipset, *Political Man,* p. *408*.

22. See Duncan, 'Understanding Ideology', p. 649.

23. Butler and Stokes, *Political Change in Britain*.

24. See Goldie, in Ball, Farr and Hanson (eds), *Political Innovation,* P. 268.

25. Shils, 'Concept and Function of Ideology', p. 74.

26. MacIntyre, *Against The Self - Imeages of The Age,* p. 5.

27. Hamilton, 'Elements of Ideology', p. 22.

28. Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions;* Feyerabend, *Against Method;* Lakatos and Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge;* Hesse, *Revolutions and Reconstructions.*

29. See, Adams, *Logic of Political Belif,* pp. xiii 3

و نیز در بارهٔ همین روحیه بر کار؛ نک.

Corbett, *Ideologies* and Plamenatz, *Ideology*.

در واقع، با درجات متمایزی از خودآگاهی، فرض نظریهٔ سیاسی تحلیلی در زمان حال وجود داشته است.

۳۰. این نکته در تفکیک مرکزی مارتین سلیگر میان تصور کلی «تحدیدی» و «گنجیده» در ایدئولوژی طنین افکنده است. نک.
Ideology and Politics.

۳۱. در مورد گزارش اخیر وجود گوناگونی و پیچیدگی در نظریات جدید در بارهٔ ایدئولوژی؛ نک.
Thompson, *Studies in the Theory of Ideology.*

32. Seliger, *Ideology and politics,* p. 120.

33. Ibid, pp. 192-3.

34. Ball, *Transforming Political Discourse,* p. 4.

35. Farr in Ball, Farr and Hanson, *Political Innovation,* pp. 24-5.

۳۶. به نظر ریکور «قابلیت فاصله‌گیری همیشه بخشی از نظریه است» نک.
Lectures on Ideology and Utopia, p. 233 .

فصل دوم: لیبرالیسم

1. See Collins, *Liberalism in 19th-Century Europe,* p. 3.
2. Eccleshall, *British Liberalism,* p. 4.
3. See Hayek, *Philosophy, Politics, Economics and History of Ideas,* P.119; Gray, *Liberalism*, p. x.
4. Arblaster, *Western Liberalism*, p. 7.
5. See Laski, *Rise of European Liberalism;* Macpherson, *Political Theory of Possessive Individualism;* Arblaster, *Western Liberalism.*

۶. در مورد آرای انتقادی در این نکته؛ نک.
Hall, *Liberalism*, pp. 1-3.

۷. من در این مورد به تفصیل در فصل سوم کتابم *نظریه‌های مربوط به دولت* (*Theories of the Stale*) بحث کرده‌ام.

8. See Constant, *Political Writings*.

9. Talmon, *Origins of Totalitarian Democracy*.

۱۰. در واقع اوضاع فرانسه پیچیده‌تر از این بود. مشروطه‌خواهان و طرفداران حکومت قانون لیبرال‌تر نیز به دسته‌های گوناگون تقسیم می‌شدند.

11. See Sheehan, *German Liberalism*

12. Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius,* p. 118

۱۳. در مورد نظر مثبت اسپنسر؛ نک.
Greenleaf, *British Political* Tradition, p. 48, and Gray, *Liberalism,* در بارهٔ تفسیر
The "maverick" p. 31 آرای اسپنسر؛ نک.
Eccleshall, *British Liberalism*, p. 31

۱۴. اگر کسی متون نوشته شده در بارهٔ لیبرالیسم را بررسی کند، می‌بیند که تلاش‌هایی برای تفسیر و توضیح این مکتب‌ها انجام گرفته است. مثلاً لیبرالیسم یکپارچه در مقابل لیبرالیسم رسمی و صوری:
Hallowell, *Decline of Liberalism*, p. 20;
لیبرالیسم عقل‌گرای گالیکان در مقابل لیبرالیسم شکاک بریتانیایی در:
Hayek, *Constitution of Liberty*, pp. 55-6;
کارکرد حداقل لیبرالیسم *اقتصاد آزاد* در مقابل لیبرالیسم کثرت‌گرای مداخله‌گر در:
Mc Closkey, 'Problem of Liberalism', pp. 250ff;
لیبرالیسم متعالی عقل‌گرا در مقابل لیبرالیسم تحویل‌گرای مکانیکی:
Dunn, *Western Political Theory*, p. 34;
جمع‌گرایی در مقابل لیبرالیسم آزادیخواه:
Greenleaf, *British Political Tradition;*
لیبرالیسم کلاسیک در مقابل لیبرالیسم مدرن:
Gaus, *Modern Liberal Theory;*
لیبرالیسم کلاسیک در مقابل لیبرالیسم تجدیدنظرطلب:
Gray, *Liberalism;*
لیبرالیسم کانتی در مقابل لیبرالیسم فایده‌باور:
Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics*
سایر مفسران لیبرالیسم را رشته‌ای از سنّت‌های پیچیده‌ای می‌دانند با وحدتی نمادین حول بعضی راهبردها؛ نک.
Manning, *Liberalism*. or Eccleshall, *British Liberalism.*

15. See Giesey and Salmon in Hotman, *Francogallia,* p. 124.

۱۶. چنان که پوکوک می‌گوید: «گرچه لاک یک پسزمینهٔ نظری در بارهٔ قانون اساسی و حکومت قانون ارائه می‌کرد، در چارچوب متغیر ایده‌های عموماً پذیرفته شده در مورد قانون اساسی نمی‌نوشت و نمی‌اندیشید، و قابل استدلال است که در سدهٔ هجدهم او برای کسانی نویسنده بود که تا حدی در خارج از نظم مستقر قرار داشتند.»؛ نک.
Pocock, *Language and Time,* p. 144.

۱۷. چنان که اکلشال می‌گوید: «هم لیبرال‌ها و هم سوسیالیست‌ها... در درون جریان مشترکی از اعتقادات رادیکالی فرو رفته بودند که زمان جنگ داخلی قرن هفدهم رواج یافته بود.»؛ نک.
Eccleshall, *British Liberalism*, p. 44.

18. Dangerfield, *Strange Death of Liberal England,* p. 20.

۱۹. این عنوان یک کتاب بود؛ نک.
Graham and Clarke, *New Enlightenment.*

۲۰. این عمدتاً در بریتانیا و تا حدی در آلمان قبل از جنگ جهانی اول صدق می‌کند. با وجود این ایده‌های لیبرالی جدید کمی بعد در سایر کشورهای اروپایی نیز، مثلاً در ایتالیا در نوشته‌های گوئیدو دِ روگ جیئرو پیشرفت کردند؛ نک.
Bellamy, 'Idealism and Liberalism'

۲۱. در مورد طرح تفاسیر محققانهٔ لیبرالیسم جدید در بریتانیا؛ نک.
Vincent, "New Liberalism in Britain".

۲۲. کینز و بوریج در بریتانیا «لیبرال‌های جدید» محسوب می‌شدند ولی از نوعی متمایز با هابسن و هابهاوس. مسلماً آن‌ها کم‌تر نگران مورد اخلاقی برای لیبرالیسم بودند. برای بحث بیش‌تر در این مورد؛ نک.

Freeden, *Liberalism Divided.*

23. Hallowell, *Decline of Liberalism*, p. 20.
24. See Vincent, 'Classical Liberalism', pp. 143-4
25. See Bernstein, *Liberalism in Edwardian England.*

۲۶. به معنایی که می‌شد استدلال کرد، از طریق لیبرالیسم قراردادگرای سنّتی، که افراد عملاً مقدم بر جامعه‌اند و حقوقی اساسی دارند. با وجود این، می‌شد چنین تفسیر کرد که هیچ تقدم عملی یا طبیعی به عنوان اولویت اخلاقی فرضی فرد بر جامعه مشخص نشده است.

27. Dewey, *Individualism*.
28. In Hayek, *New Studies on Philosophy*.
29. Gaus, *Modern Liberal Theory,* p. 2; Eccleshall, *British Liberalism,* PP.6-7.
30. See Parekh in Berki and Parekh (eds), *Morality of Politics,* p. 81

۳۱. در بارهٔ اندیشه‌های راتبارد در فصل پنجم «آنارشیسم» بحث کرده‌ایم.

32. Ritchie, *Principles of State Interference,* p. 57, n.1.
33. Herbert, *Right and Wrong of Compulsion by the State,* p. 14.
34. Barry, *Classical Liberalism,* p. 106.

۳۵. رند این را «اخلاق عینیت‌گرا» می‌نامد. چنان که می‌گوید: «اخلاق عینیت‌گرا با غرور از خودخواهی *خردمندانه* هواداری می‌کند ـ که بدین معناست که: ارزش‌های لازم برای بقای انسان *به عنوان* انسان ـ که بدین معناست که: ارزش‌های لازم برای بقای بشریت... اخلاق عینیت‌گرا معتقد است که خیر انسان مستلزم قربانی‌های انسانی نیست و نمی‌تواند از طریق قربانی کردن هیچ کس برای کس دیگر تحصیل شود»؛ نک.

Rand, *Virtue of Selfishness,* p. 31.

36. Quoted in Tame, 'The Moral Case for Private Enterprise', in Turner (ed.), *Case for Private Enterprise,* p. 17.
37. Humboldt, *Limits of State Action,* p. 37.
38. Ibid., p. 18.
39. Ibid., p. 16; Mill, *Utilitarianism.*

لیبرالیسم کانت با لیبرالیسم هومبولت قرابت داشت. کانت در درجهٔ نخست به اخلاق و استدلال‌های فلسفی مربوط به رعایت اخلاق برای افراد به عنوان هدف‌های فی نفسه علاقه داشت. با وجود این، نتیجه لیبرالیسم کانت در عمل سیاسی چندان روشن نبود؛ نک.

Howard Williams' *Kant's Political Philosophy,* p. 128.

40. Sidgwick, *Elements of Politics,* p. 58.
41. Wiltshire, *Herbert Spencer,* p. 154.
42. Dicey, *Law and Public Opinion in England,* p.xxx.
43. See Spencer, *Man Versus State,* essay 4; Nozick, *Anarchy State and Utopia,* pp. 32-3; see also Arblaster, *Western Liberalism,* pp. 350-2 and Pearson and Williams, *Political Thought and Public Policy.*

44. Hayek, *Constitution of Liberty,* pp. 38, 57 and 61.
جان‌گری در سرزنش میل از هایک پیروی می‌کند. او در رساله‌ای می‌نویسد: «الگوی حاکم میل از لیبرالیسم معاصر از ریشه نادرست است و باید رها شود. به اعتقاد من اگر ما به لیبرال‌های کلاسیک بازگردیم کار عاقلانه‌ای انجام داده‌ایم.»؛ نک.
Gray, 'Mills and Other Liberalism' in Haakonssen (ed.), *Traditions of Liberalism,* p. 137.
45. See Gray, *Hayek on Liberty,* pp. 42-3.
46. Green, *Prolegomena to Ethics,* p. 234.
در مورد طرح سهم گرین؛ نک.
Vincent and Plant, *Philosophy, Politics and Citizenship.*
47. Hobhouse, *Liberalism,* p. 128.
در بارهٔ نظرگاه هابسون (J.A.Hobson)؛ نک.
Allett, *New Liberalism*, p. 204
48. See Hobhouse, *Metaphysical Theory of The State,* p. 60, and Collini, *Liberalism and Sociology,* pp. 10,97.
49. Freeden, *Liberalism Divided,* p. 108.
۵۰. چنان که اکلشال در این باره می‌گوید، برای لیبرال‌ها «ثبات سیاسی دلالت بر وجود یک جامعهٔ اخلاقی از افرادی دارد که در تعقیب هدف‌های مشترک با هم همکاری می‌کنند.»؛ نک.
Eccleshall, *British Liberalism*, p. 6.
51. Freeden, *Liberalism Divided,* p. 266.
۵۲. نک، مثلاً *لیبرالیسم و منتقدان آن*. کوشش‌هایی شده تا این ایدهٔ کلی دوباره بیان شود، مثلاً در مقالهٔ مک کالوم، «آزادی منفی و مثبت.»، این به بحث کنونی مستقیماً مربوط نمی‌شود.
53. Hayek, *Philosophy, politics, Economics and the History of Ideas,* P.134.
54. Hayek, *Constitution of Liberty,* pp. 16-17.
55. Gray, *Liberalism*, p. 62.
چنان که هایک می‌گوید «قانون، آزادی و مالکیت یک تثلیث جدانشدنی است»؛ نک.
Hayek, *Law, Legislation and Liberty,* Vol. I, p. 107.
56. Eccleshall, *British Liberalism,* p. 21.
57. Ritchie, *Natural Rights,* pp. 11-12.
۵۸. به نظر نوزیک قلمروهای خاصی وجود دارند که در آن‌ها آزادی می‌تواند محدود شود، مثلاً اگر حق اصیل مالکیت به هنگام تخطی از شروط لاک مورد مداخله قرار گیرد؛ نک.
Nozick, *Anarchy State and Utopia,* pp. 85, 178-82.
۵۹. مک فرسون آزادی منفی را به عنوان «آزادی ضد گزینشی» تعریف می‌کند که مستلزم «مصونیت از قدرت گزینشی دیگران» است؛ نک.
Macpherson, *Democratic Theory,* p. 118.
60. Green, *Works,* vol.3, pp. 370-1.
61. Samuel, *Memoirs,* p. 25.
ج. آ. هابسون نیز گفته است که «زمین آزاد، مسافرت آزاد، قدرت آزاد، اعتبار، امنیت، عدالت و

آموزش و پرورش آزاد، هیچ انسانی برای هدف‌های کامل زندگی متمدمانه امروزی «آزاد» نیست مگر از همه این آزادی‌ها برخوردار باشد»؛ نک.

Hobson, *Crisis of Liberalism*, p. 113.

62. See Vincent and Plant, *Philosophy, Politics and Citizenship*, PP.73-6.
63. See Hayek, *Constitution of Liberty*, p. 440. n.10.
64. Hayek, *Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, p. 140
65. Hayek, *Constitution of Liberty*, p. 93.

۶۶. منهای شیوهٔ بیولوژیکی، این استدلال باید عدالت توزیعی را در برخی گروه‌ها در جامعه ایجاد و تداعی کند. پس این طبقه وابسته، که از منافع رفاهی زندگی می‌کند، قادر به برعهده گرفتن فعالیت رقابتی مستقل در بازار نیست. هایک نمی‌خواهد مانند اسپنسر تا حد همین کشش‌های اجتماعی پیش رود.

67. Quoted in Greenleaf, *British Political Tradition*, p. 81.
68. See Acton, *Morals of Markets*, p. 71.
69. Gaus, *Modern Liberal Theory of Man*, p. 43.
70. Green, *Works*, p. 376.

۷۱. به نظر راولز «همه نعمات اولیهٔ اجتماعی ـ آزادی و فرصت، درآمد و ثروت، و شالوده‌های عزت نفس ـ به طور برابر توزیع شده‌اند مگر این‌که توزیع نابرابر هر یک یا همه این نعمات مساعد باشد.» Rawls, *Theory of Justice*, p. 303. نظریهٔ راولز در بارهٔ عدالت منحصراً استدلال روشنی است که او به عنوان ابزار لیبرالیسم کلاسیک ارائه می‌دهد، نظیر قراردادگرایی و فردگرایی غیر اجتماعی خردمندانه برای استقرار یک موضع لیبرال اجتماعی در بارهٔ عدالت توزیعی. در گزارش راولز خودخواهی عاقلانه در نهایت به همان هدف‌های نوعدوستی و دگرخواهی می‌انجامد.

72. Ritchie, *Natural Rights*, p. 16.
73. Gray, *Hayek on Liberty*, p. 77.

۷۴. نظریه‌پردازان لیبرال دیگری نظیر جان راولز و رانلد دوورکین وجود دارند که آن‌ها نیز این رهیافت کانتی را می‌پذیرند ولی مفهوم نظم «عادلانه» یا «حق» را بزرگوارانه از هایک یا نوزیک تفسیر می‌کنند.

75. See Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice.*
76. See Sandel, *Liberalism and its Critics*, pp.5-6.

کوشش‌های بسیار تازه‌تری در نظریه سیاسی وجود داشته است که استدلال‌های گرین را به عنوان شالودهٔ دیگری برای لیبرالیسم اجتماعی مطرح کرده است. مثلاً در رسالهٔ جدیدی آمده است که «در حالی که لیبرال‌های فردگرای کلاسیک تا مدت‌های مدید از استدلال سیاسی در بارهٔ هدف‌های جمعی پرهیز کرده‌اند، لیبرال‌های اجتماعی بر ناگزیر بودن برخی تفسیرهای مشترک در بارهٔ هدف‌هایی برای دستیابی به تعهدات اساسی لیبرالی نظیر ایده‌آل استقلال فردی پای فشرده‌اند؛ نک.

William M.Sullivan, 'Bringing the Good Back In', in Douglass, Mara and Richardson (eds), *Liberalism and the Good*, p. 149.

77. Hayek, *Constitution of Liberty*, p. 14.
78. Hirschman, *Passions and Interests*, p. 42.

۷۹. نک. به مقالهٔ

Kenneth L.Schmitz, 'Is Liberalism Good Enough?' in Douglass, Mara and Richardson, *Liberalism and the Good*.

80. For example, Arblaster, *Western Liberalism*.
81. Greenleaf, *British Political. Tradition*, p. 25.
82. See Gray, *Liberalism*, pp. 27-8

۸۳. آدام اسمیت به آموزش و پرورش دولتی معتقد بود؛ کابدن خواهان مقررات دولتی در راه آهن و آموزش و پرورش بود؛ استوارت میل همیشه استثنائات فاحشی در اقتصاد آزاد مشاهده می‌کرد. مثلاً کودکان و دیوانه‌ها باید تحت مراقبت پدرسالارانه قرار گیرند؛ سیج ویک نیز معتقد بود که حمایت و مراقبت از کودکان، شبکه‌های پستی، تنظیم آبراهه‌ها و فاضلاب‌ها، اوزان و مقادیر و غیره باید تحت نظر دولت باشند.

84. Hobson, *Crisis of Liberalism*, pp. 92-3.
85. See Gray, *Liberalism*; Barry, *Classical Liberalism*.
86. Ruggiero, *History of European Liberalism*, p. 48.
87. Ibid., p. 157.
88. Laski, *Rise of European Liberalism*, p. 243.
89. Ibid., p. 248.

۹۰. به خصوص نک.

Freeden, *Liberalism Divided*.

فصل سوم: محافظه‌کاری

1. Kirk, *Portable Conservative Reader*, p. Xii
2. Blake, *Conservative Party*, p. 7.
3. O'sullivan, *Conservatism*, p. 9.
4. Scruton, *Meaning of Conservatism*, p. 21.
5. Allison, *Right Principles*, p. 2.

تد هوندریک در کتاب اخیر خود در بارهٔ محافظه‌کاری مدعی شده است که این ادعا دچار شکست کامل فلسفی شده است؛ نک.

Honderich, *Conservatism*, ch.2.

6. See Huntington, Conservatism'.

آرتور آگی در رسالهٔ جدید خود ناشکیبایی زیادی نسبت به تز هانتینگتن نشان می‌دهد و عقیده دارد که «خنده‌دار است که این چندان اثرگذار نیست.» من با وجود این‌که تا حدی به نظر او علاقه دارم ولی نمی‌توانم به راستی دلیل اعتراضات آگی را بدانم، افزون بر تز مبهم او در بارهٔ جایگاه محافظه‌کاری در یک «سنّت گسترده» نه تنها مرا متقاعد نمی‌کند بلکه شگفت‌زده می‌سازد؛ نک.

Aughey, in Eatwell and O'sullivan (eds), *Nature of the Right*, p. 102.

7. Cecil, *Conservatism,* p. 9.
8. Kirk, *Portable Conservative Reader,* p. Xii.
9. Schuettinger (ed), *Conservative Tradition.*
10. See Auerbach, *Conservative Illusion,* p. 5; see also Austern, *Edmund Burke and Joseph de Maistre,* p. 22.
11. Auerbach, *Conservative Illusion*, p. 26.
12. Stanlis, *Burke and the Natural law.*
13. Smith, *Disraelian Conservatism*, pp. 8.16.
14. Pocock, *Virtue, Commerce, and History,* p. 210, and O'Gorman (ed.), *British Conservatism,* p. 9.
15. Feiling, 'Coleridge'; Cecil, *Conservatism;* Quinton, *Politics of Imperfection;* Huntington, 'Conservatism'; and Eccleshall, 'English Conservatism an Ideology'.
16. Eccleshall, 'English Conservatism as Ideology', p. 71; see also Eccleshall, *English Conservatism since the Restoration.*
17. Eccleshall, 'English Conservatism as Ideology'; p. 71.
18. O'Gorman, *British Conservatism*, p. 9.
19. Schochet, *Patriarchalism*, p. 120; Figgis, *Divine Right of Kings*, P.176.
20. See Dickinson, *Liberty and Property,* p. 18.
21. O'Gorman, British Conservation, p. 9.
22. See Kirk, *Conservative Mind,* p. 4.

۲۳. پوکوک در این‌جا به این ویژگی اشاره می‌کند که «اگر محافظه‌کاری دفاع از نظم موجود است، محافظه‌کاری قرن هجدهم دفاع از انقلاب بود.»؛ نک.

Pocock, *Virtue, Commerce, and History,* p. 158.

24. Allison, *Right Principles,* p. 3.
25. Gilmour, *Inside Right,* p. 53.

تد هوندریک نیز آرزو دارد هیوم را از چنگال محافظه‌کاری رها سازد، اما در این مورد به دلیل شهرت فلسفی او «چون شکی نیست که بزرگ‌ترین فیلسوف بریتانیا است.»؛ نیز نک.

Honderich, *Conservatism,* p. 47.

26. Johnson and Boswell, *Western Islands of Scotland and Hebrides,* P.342.
27. O'Sullivan, *Conservatism*, pp. 29-30;

در بارهٔ آغاز اندیشهٔ محافظه‌کاری در زمان انقلاب فرانسه؛ نک.

Roger Eatwell in Eatwell and O'Sullivan, *Nature of the Right,* P. 63.

28. See Honderich, *Conservatism,* pp. 124ff.
29. Hampsher-Monk, *Edmund Burke,* p. 19; see also O'Gorman *Edmund Burke,* p. 55, and Dickinson, *Liberty and Property,* p. 283.

۳۰. این را کاملاً به روشنی در محافظه‌کاران فرانسه می‌توان دید؛ نک. به گزیدهٔ

Maurras in McClelland (ed.) *The French Right*; Griffiths, 'Anti-capitalism'; T.S. Eliot's Idea of a christian Society.

31. Smith, *Disraelian Conservatism*, p. 2; Blake, *Conservative Party*, pp.24-5; Hoover and Plant, *Conservative Capitalism*.
32. Mannheim, *Conservatism*, p. 47.
33. O'Sullivan, *Conservatism*, pp. 28,82-3.
34. Hartz, *Liberal Tradition in America;*

برای بحث انتقادی بیش‌تر در این زمینه؛ نک.

Aughey's essay in Eatwell and O'Sullivan, *Nature of the* Right pp. 108-12.

35. See Noble, 'Conservatism in *USA*', P.635.

در دههٔ گذشته نویسندگان آمریکایی نظیر ناتان گلیزر، ایروینگ کریستول و دانیل بل «محافظه‌کاران جدید» نامیده شده‌اند. آن‌ها گرچه از وجود «حکومت بزرگ»، رشد بودجه‌های رفاهی و تضعیف اتکا به نفس فردی ابراز تأسف می‌کنند، از منافع اقتصادی سرمایه‌داری نامنظم نگران نبوده‌اند. بالاتر از آن، وجود بازارهای نامنظم را باعث تضعیف بالقوه ارزش‌های سیاسی جامعهٔ آمریکا دانسته‌اند؛ نک.

Kristol, 'When virtue loses all her loveliness'; O'Sullivan *Conservatism*, P.145

36. See Hans-Jürgen Puhle, 'Conservatism in Modern German History'.

۳۷. در بارهٔ مسئلهٔ طبقه‌بندی؛ نک.

Allison, *Right Principles*, p. 7.

در بارهٔ عقیده ناب؛ نک.

Quinton, *Politics of Imperfection* and G.Graham, *Politics in its Place*, P.172.

38. Greenleaf, *British Political Tradition*; Hampsher-Monk, *Edmund Burke*.
39. Epstein, *German Conservatism;* Schuettinger, *ConservativeTradition.*
40. See Norton and Aughey, *Conservatives and Conservatism*

و گزارش پیچیده و عظیم راجر ایتول از «سبک‌های اندیشه» در حق، یعنی حقوق ارتجاعی، میانه‌رو، رادیکال، افراطی، و راست‌های جدید؛ نک.

Eatwell in Eatwell and O'Sullivan, *Nature of the Right*, pp. 63ff.

۴۱. اُسولیوان در این مورد به راجر اسکروتون انتقاد دارد. او می‌گوید که «اسکروتون... در واقع مرتکب بزرگ‌ترین خطاهای سیاسی شده است؛ او زیاده از حد در بارهٔ سیاست سؤال می‌کند، مضحک این‌جاست که نتیجه آن است که او در مورد شورش داخلی در فلسفه اجتماعی هشدار می‌دهد.»؛ نک.

O'Sullivan in Eatwell and O'Sullivan, *Nature of the Right*, p. 180

42. See selections from the work in Buck (ed.), *How Conservatives Think*, pp. 56-8.
43. Gilmour, *Britain Can Work*; see also Macmillan, *Middle Way*.

۴۴. در مورد تاریخ این گروه‌های اولیه؛ نک.

Bristow, 'Liberty and Property Defence League'.

45. See for example, Bosanquet, *After the New Right;* Hall and Jacques (eds), *Politics of Thatcherism;* Levitas (ed.), *Ideology of the New Right;* N.P.Barry, *The New Right;* and D.King, *The New Right;* Eatwell and O'Sullivan, *Nature of the Right*, ch.1; Hoover and Plant, *Conservative Capitalism.*

46. D.Green, *The New Right*.
47. In Hall and Jacques, *Politics of Thatcherism*, and Levitas, *Ideology of The New Right*.
48. See Cowling (ed.), *Conservative Essays:* Scruton, *Meaning of Conservatise*.
49. See Cowling, *Conservative Essays*.
50. Maistre, *Considerations on France*, p. 97.
51. Scruton, *Meaning of Conservatism*, p. 34.

۵۲. مورد کلاسیک مفهوم و برداشت برک از «اشرافیت طبیعی» است. متفکران محافظه‌کار علل و گزارش‌های متمایزی در باره این رهبری طبیعی ارائه داده‌اند.

53. Viereck, *Conservatism Revisited*, pp. 44-5.
54. Maistre, *Considerations on France*, pp. 23.

۵۵. با این حال، هوندریک با مضامین غنی دینی و جهت‌گیری برک موافق است. او متذکر می‌شود که «برک انتخابش این است که فقط به جهان *نامرئی* اشاره می‌کند.» او در جای دیگر بی‌پرده‌تر و صریح‌تر است: «خداوند دولت را مقدر کرده است.» پس بهتر است ما در آن دخالتی نکنیم؛ نک. Honderich, *Conservatism*, p. 159.

۵۶. در مورد برداشت مذهبی قرن بیستم؛ نک.
Hogg, *Case for Conservatism*.

۵۷. برخی نویسندگان لیبرال کلاسیک متأخر نظیر فون هایک نیز می‌کوشند عقیدهٔ ناقصی را در طرح محدودی به کار گیرند. مثلاً هایک می‌گوید که ما ذخایر محدودی از دانش را در اختیار داریم که لزوماً مانع از حکم و داوری ما در سیاست و اقتصاد می‌شود.

58. Kirk, *Conservative Mind*, p. 6.
59. Scruton, *Meaning of Conservatism*, p. 11.
60. Maistre, *Considerations on France*, pp. 88,95.103.
61. See Mannheim, *Conservatism*, pp. 139-40; and Aris, *Political Thought in Germany*, p. 224.
62. See Kirk, *Portable Conservative Reader*, p. XV.
63. Burke selections in Hampsher-Monk, *Edmund Burke*, pp. 188-9; also Burke, *Political Writings and Speeches*, pp. 294-5.
64. Quoted in Epstein, *German Conservatism*.
65. See Oakeshott, *Rationalism in Politics*.
66. See Coleridge's explanation of the 'Idea' in the opening sections of his *On the Constitution of the Church and State* Which expounds this theme, pp. 12-13; for discussion of this, see Muirhead, *Coleridge as Philosopher*, pp. 65ff; also Calleo, *Coleridge and the Modern State*, PP.63 ff.
67. Maistre, *Considerations on France*, p. 95.
68. Quoted in Mannheim, *Conservatism*, p. 132.

۶۹. وجوه تشابهی با شهرهای برازیلیا یا حتی کانبرا از لحاظ برخی مساکن وجود دارد!
70. Oakeshott, *Rationalism in Politics*; see also Greenleaf, *Oakeshott's Philosophical Politics,* pp. 473ff.
71. See Wolin, 'Hume and Conservatism', p. 1001.
72. See Allison, *Right Principles,* p. 36
73. Scruton, *Meaning of Conservatism*, p. 42.
74. Hampsher-Monk, *Edmund Burke*, p. 36.
۷۵. makroanthropos به معنای انسان بزرگ و غول آسا؛ نک.
Novalis' and Müller's Writings in Reiss (ed.), *Political Thought of the German Romantics.*
76. Cobban, *Edmund Burke,* p. 88.
77. Maistre, *Considerations on France,* p. 80.
۷۸. نیسبت با اطمینان تأکید می‌ورزد که «محافظه‌کاری در میان ایدئولوژی‌های سیاسی مهم از لحاظ تأکید بر... اخلاقی یهودی ـ مسیحی یکتا است.»؛ نک.
Nisbet, *Conservatism*, p. 68; see also Cecil, *Conservatism*, p. 75; Rossiter, *Conservatism in America,* p. 44; Hogg, *Case for Conservatism*, ch.2.
79. See Quinton, *Politics of Imperfection,* p. 90; Scruton, *Meaning of Conservatism*,p. 171; Allison, *Right Principles,* p. 18; Tännsjö, *Conservatism*, p. 30.
80. Nisbet, *Sociological Tradition,* p. 48, and *Conservatism,* p. 77.
81. Allison, *Right Principles,* p. *32*.
۸۲. برای بحث در بارهٔ ایدهٔ «روحانیت ملی»؛ نک.
Coleridge, *Constitution of Church and state,* pp. 77ff; Eliot's notion of the Community of Christians', can be found in Eliot, *Christian Society,* PP.42-3.
83. Mallock, Aristocracy and Evolution
همان طور که او در پیشگفتار کتاب می‌گوید، استفادهٔ او از کلمهٔ *آریستوکراسی* [یا اشرافیت]، اشاره دارد به «اشخاص خوش قریحه استثنایی و اقلیت کارآمد و هیچ ربطی به خاستگاه اعضایش از این لحاظ که در چه خانواده‌ای زاده شده‌اند ندارد.»
84. Viereck, *Conservatism Revisited,* p. 30.
مفسری آکادمیک در مورد این نخبگان عقیده دارد که نخبگان محافظه‌کار در انگلستان از سال ۱۶۸۸ خیلی زیاد تغییر کرده‌اند. آن‌ها در قرن بیستم از اشرافیت زمیندار به گروه‌های بازرگان و صاحب صنعت تبدیل شده و سرانجام به طبقه متوسط انتقال یافته‌اند؛ نک.
Eccleshall, 'English Conservatism as Ideology';
و نیز برای نظریه آلیسون در بارهٔ این استدلال؛ نک.
Right *Principles*, p. 63.
85. See Scruton, *Meaning of Conservatism*, p. 48, and Covell, *Redefinition of Conservatism*, p. 63.
86. Maistre, *Considerations on France,* p. 92.
87. Nisbet, *Conservatism*, p. 40.

88.Waldegrave, *Binding of Leviathan*, p. 90.

۸۹. کوئین تین هوگ عقیده دارد که «اساس توجیه حق مالکیت خصوصی در نهایت امر اعتقاد به ارزش بی‌نهایت شخصیت انسانی است، اما این ارزش فقط در پرتو حقیقت کلی و الهی که بر محور خواست خداوند است دیدنی است.»؛ نک.

Hogg, *Case for* Conservatism, pp. 98-9; see also Nisbet, *Conservatism*, p. 56

90. Hogg, *Case for Conservatism*, p. 99.

91. See Scruton, *Mearning of Conservatism*, pp. 72-3.

92. See Dickinson, *Liberty and Property*, p. 285.

93. See Ortega y Gasset, *Revolt of the Masses*.

۹۴. نک. به گزیده‌های نوشته‌های مورا در کتاب: McCelland (ed.), The French Right برای بحث در بارهٔ انتقاد داوسون از دموکراسی در ارتباط با مورا و ت. س. الیوت؛ نک.

O'Sullivan, Conservatism, pp. 135ff.

95. Pugh, *Making of Modern British Politics*, p. 3.

96. See Smith, *Salisbury on Politics*.

97. Scruton, *Meaning of Conservatism*, p. 59.

98. Worsthornein Cowling, *Conservative Essays*, p. 149.

99. Eccleshall in Eccleshall et al. (eds), *Political Ideologies*, p. 102; see also Nisbet, *Conservatism*, p. 37; Auerbach, *Conservative Illusion*, p. 37; Macpherson, *Burke*.

100. Gilmour, *Britain Can Work*, pp. 65-6.

101. Hampsher-Monk, *Edmund Burke*, p. 20.

۱۰۲. به رغم این واقعیت که محافظه‌کاران لیبرال به حداکثر آزادی بازار معتقد هستند، در بارهٔ این‌که این آزادی‌ها تا کجا باید گسترش یابند احساس نگرانی می‌کنند. وقتی مسائل اجتماعی و اخلاقی مثلاً در مورد مسائل جنسی، خانوادگی و اخلاق خصوصی و سانسور مطالب منتشره پیش می‌آید آن‌گاه بسیاری از محافظه‌کاران لیبرال در مورد گسترش آزادی دچار تردید می‌شوند. با وجود این، جنبه‌هایی از آزادیخواهی طیف «راست جدید» آرزوی گسترش آزادی در این عرصه‌ها و حتی فراتر از این‌ها را دارد. آزادیخواهان «راست جدید» (یا آنارکوکاپیتالیست‌ها) بسیار مشتاق گسترش آزادی‌ها هستند و در نتیجه ضد دولت به شمار می‌روند که در فصل پنجم کتاب ما بحث خواهد شد.

103. Eliot, *Christian Society*, pp. 97-8.

104. See Schuettinger, *Conservative Tradition*, p. 17.

105. See Calleo, *Coleridge and the Modern State*, p. 3.

106. Nisbet, *Conservatism*, p. 65.

۱۰۷. کابت ضمن بحث در بارهٔ کشیشان، عمده فروش‌ها، دلالان بورس، و افسران دریایی و نظامی می‌گوید: «در این‌جا هزاران هزار جفت از این سایه‌های شوم و بختک‌ها وجود دارند که فعالانه به پرورش آقایان و خانم‌ها مشغولند؛ و همگی، در حالی که مالتوس می‌خواست کنترلی بر پرورش طبقات کارگر اعمال شود، همگی جایزهٔ تربیت دریافت می‌کنند! مالتوس کجاست؟ کشیش مهار کنندهٔ جمعیت کجاست؟»؛ نک.

Cobbett, *Rural Rides*, p. 161.

108. See Calleo, *Coleridge and the Modern State*, pp. 13,20.

109. See Griffiths, 'Anti-Copitalism', pp. 723,735.

۱۱۰. این تا حدی آن چیزی است که سرهنری مین در مورد ایدهٔ خویش در بارهٔ جنبش جوامع از منزلت اجتماعی تا قرارداد در ذهن داشت.

111. See Waldegrave, *Binding of Leviathan,* pp. 58ff; Scruton, *Meaning of Conservatism,* pp. 94ff; Gilmour, Britain can Work; Covell, *Redefinition of Conservatism,* pp 56-7.

112. Gilmour, *Britain Can Work,* p. 12; see also Cowling, *Conservative Essays*, pp. 1ff.

113. Gilmour, *Britain Can Work,* p. 12.

114. Ibid., p. 101.

115. Graham, *Politics in its Place,* p. 185.

گراهام در کتاب فوق این را به منزلهٔ قدرت می‌بیند. اخیراً هوندریک در کتاب *محافظه‌کاری* فصل دوم آن را به عنوان ضعف آشکار دیده است.

فصل چهارم: سوسیالیسم

۱. از تصور کلی قرارداد بیش‌تر در سنّت لیبرال قراردادگرا (از جان لاک تا راولز)، برای توضیح خصلت التزامات و تعهدات ما و ماهیت قدرت استفاده شده است. با وجود این، بعضی از آنارشیست‌ها، به خصوص پرودون، که آن را ابزاری برای مخالفت با دولت می‌داند نیز از آن استفاده کرده‌اند. پرودون در فصل پنجم بررسی خواهد شد.

۲. باید گفت که تفسیر مارکس بیش‌تر در این جهت است. او همچنین انقلاب‌های ۱۷۸۹ و ۱۸۴۸ را به عنوان رویدادهای سیاسی ضروری در تاریخ نهضت به سوی یک انقلاب اجتماعی پرولتاریایی می‌دانست.

3. see Claeys, *Citizens and Saints,* p. 323.

4. Lichtheim, *Origins of Socialism,* p. 219; see also Beer, *History of British Socialism*.

5. See C.H.Johnson, *Utopian Communism France.*

۶. «سازمان درونی این جامعه کمونیستی اولیه، در شکل نمونه‌ای آن با کشف مورگان از ماهیت حقیقی gens و رابطهٔ آن با *قبیله* به خوبی نشان داده شده است.»

Marx and Engels, *Communist Manifesto*, p. 79.

۷. انگلس در پیشگفتار به چاپ انگلیسی ۱۸۸۸، کتاب *مانیفست کمونیست* را «بین‌المللی‌ترین محصول تمام متون سوسیالیستی» دانست، همان، ص ۶۱.

۸. نام و شکل SPD در ۱۸۹۰ پذیرفته و تصویب شد.

9. See Miller and Potthoff, *German Social Democtracy;* see also Bernstein's Work *Evolutionary Socialism*, Tudor and Tudor (eds), *Marxism and Social Democracy.* It is not quite so certain though that the actual political activity of the SPD always bore out the rigit theoretical commitments.

10. See Dennis and Halsey, *English Ethical Socialism*.

۱۱. در مورد مور و مساوات طلبان به عنوان خاستگاه سوسیالیسم؛ نک.
Greenleaf, *British Plitical Tradition*, p. 351.

12. Hill in Winstanley, *Law of Freedom*, p. 9.

ادوارد برنشتاین نویسندهٔ تجدیدنظرطلب سوسیالیست نیز اولین اثر خود در بارهٔ جنگ داخلی در انگلیس را با الهام از مارکس نوشت. سایر معاصران وینستنلی مانند جیمز هرینگتون نیز گاه برگزیده شده‌اند. تعدادی از محققان پویایی‌های این ادعا را کشف کرده‌اند.
C.B.Macpherson's *The Political Theory of Possessive Individualism.*

شایان ذکر است که جُرج وودکاک وینستنلی را یک آنارشیست اصیل آزادیخواه می‌داند. او می‌گوید که «کوشش‌های وینستنلی و دوستانش برای پیروی از اصول سنّت جورج میل بر آغاز سنّت آنارشیستی با اقدام مستقیم استوار است.»؛ نک.
Woodcock, *Anarchism*, p. 46.

13. Hobsbawm, *Age of Revolution.*
14. Lichtheim, *Origins of Socialism*, p. viii.
15. Schwartz, *Chinese Communism*, pp. 73ff; Fanon, *Wretched of the Earth*.
16. Greenleaf, *British Political Tradition*, pp. 350ff.
17. Berki, *Socialism*.
18. See Manuel, *New World of Saint-Simon* and *Prophets of Paris;* also, for a more general study of utopianism, Goodwin, *Social Science and Utopia*.
19. On Fourier, see Riasanovsky, *Charles Fourier*.
20. On Saint-Simon, see Saint-Simon, *Social Organization;* Manuel, *New World of Saint-Simon;* Ionescu (ed.), *Political Thought of Saint-Simon. On Owen, see Morton,* Robert Owen.
21. See Dennis and Halsey, *British Ethical Socialism*.
22. See Marx and Engels, *Selected Writings*.
23. See Landauer, *For Socialism.* Proudhon is discussed in ch.5.
24. D.Miller, Marx, Communism and Markets', pp. 182ff: see also A.Nove's Study, *Economics of Feasible Socialism*.

این نگرش بر احزاب سوسیالیستی (از جمله احزاب کمونیست) در سراسر اروپای غربی در دههٔ گذشته تأثیر گذاشت.

25. See Estrin and Le Grand (eds), *Market Socialism;* Forbes (ed.), *Market Socialism;* and the most systematic study to date by Miller, *Market, State and Communtiy*.

۲۶. چنان که جرج اُرول می‌نویسد: «بازگشت به عقب از طریق رؤیابافان تخیلی نظیر ویلیام موریس و دموکرات‌های عارفی نظیر والت ویتمن، از طریق روسو، از طریق دیگرها و مساوات‌طلبان انگلیسی، از طریق روستاییان شورشی سده‌های میانه، و بازگشت به مسیحیان اولیه... در واقع بر این اعتقاد است که طبیعت انسان آن قدر خوب هست که با آن شروع کنیم و قادر به پیشرفت نامحدود است. این اعتقاد نیروی محرکه اصلی نهضت سوسیالیستی بوده است.»؛ به نقل از:
Crick, *Orwell*, p. 507.

27. See Penty, *Restoration of the Guild System*, or Landauer, *For Socialism*.

۲۸. «درجه‌بندی دقیق سوداها و امیال باید به صورت دقیق به گروه‌ها و رشته‌ها ترکیب شود چنان که آن‌ها بتوانند بیان و جلوه‌ها و ارضای آزاد پیدا کنند.»

Riasanovsky, *Fourier*, p. 42.

فوریه معتقد بود که دوازده سودای اساسی انسانی وجود دارد که خود به ۸۱۰ تمایز ظریف تقسیم‌پذیرند. اگر کسی این تمایزهای ظریف را دو برابر کند تا سوداهای متقابل میان افراد سازگار شوند، آنگاه می‌توان اندازهٔ ایده‌آل جمعیت آرمانشهر را محاسبه کرد که تقریباً ۱۶۲۰ می‌شود.

29. See Claeys, *Citizens and Saints*, p. 16.

30. See McLellan, *Engels*, p. 73.

31. Engels 'Speech at the Graveside of Karl Marx', Marx and Engels, *Selected Writings*. Engles' Work 'came to be accepted as the authoriative frame of reference through Which Marx's Work was to be viewed', Wright, *Socialism*, p. 43.

۳۲. موضع خاص خود لنین کاملاً یکدست و منسجم نبود. او به نحو عجیبی موضع اراده‌گرایانه را با ماتریالیسم خشک درهم می‌آمیخته دشوار است که فعال‌گرایی کتاب *چه باید کرد* او را با جبرگرایی اثر فلسفی او به‌نام *ماتریالیسم و آمپریوکریتیسیسم* آشتی دهیم. پر بیراه نیست که لنین را تقریباً فرصت‌طلبی انقلابی بدانیم.

33. See Miller and Potthoff, *German Social Democracy*, pp. 240-2.

34. Anthony Arblaster in Parekh (ed.), *Concept of Socialism*, p. 148.

۳۵. بئاتریس وب مثلاً هربرت اسپنسر را می‌ستود که خود شخصاً با او آشنا بود و می‌گوید که: «او به من می‌آموخت که تمام نهادهای اجتماعی را دقیقاً چنان نگاه کنم که گویی گیاه و جانور هستند - اگر کسی در بارهٔ اشیاء به خوبی دانش به دست آورد می‌تواند به مشاهده، طبقه‌بندی و تبیین آن‌ها بپردازد و اعمال آن‌ها را تا حدی پیش‌بینی کند.»

B.Webb, *My Apprenticeship*, p. 38.

36. See Crosland, *Future of Socialism*, p.84.

37. S.Webb, *Facts for Socialists*, Tract no.5., quoted in M. Cole, *Story of Fabian Socialism*, p. 18.

38. Greenleaf, *British Political Tradition*, p. 371.

39. Selections from *The New Christianity* can be found in Saint-Simon, *Social Organization*, pp. 81ff.

۴۰. فوریه معتقد بود که «حقیقت و تجارت همان قدر با هم ناسازگارند که مسیح و شیطان»؛ بازرگانان بهتر از راهزنان نیستند؛

Riasanovsky, *Fourier*, pp. 161-2.

41. See Marx, *Early Texts*.

42. See Jay, *Dialectical Imagination*.

43. See, Particularly, the final chapter of Bernstein's *Evolutionary Socialism* entitled 'Kant not Cant'. See, also, Gay, *Dilemma of Democratic Socialism*, pp. 145ff.

44. See, Olivier's essay in Shaw (ed.), *Fabian Essays in Socialism,* pp.96ff; also Ball, 'Moral Aspect of Socialism'.
45. Dennis and Halsey, *English Ethical Socialism*, pp. 125-26.
بئاتریس وب نیز از پیشرفت و تکامل «آگاهی طبقاتی گناه در میان روشنفکران و مالکان» در قرن نوزدهم سخن می‌گوید؛ نک.
B.Webb, *My Apprenticeship*, pp.179-80.
46. Callaghan, *Socialism in Britain,* p. 55.
47. Wright, *British Socialism,* p. 2.
48. Tawney, *Acquisitive Society;* Dennis and Halsey, *English Ethical Socialism,* p. 151; Greenleaf, *British political Tradition,* p. 414; Wright, *British Socialism and Socialism;* Terrill, *Tawney and His Times*.

۴۹. من این‌ها را کمابیش معادل با این مورد در نظر گرفتم، گرچه با ظهور انتقاد فمینیستی به سوسیالیسم، عاقلانه آن است که در بارهٔ ارزش «برادری» بسیار محتاط باشیم. اکثر سوسیالیست‌های قرن نوزدهم، اتحادیه‌های صنفی و نظایر آن‌ها از برادری سخن می‌گفتند. بسیاری از سوسیالیست‌های معاصر از این توصیف خوششان نمی‌آید و آن را درک بسیار محدودی از جماعت و جامعه می‌دانند که بدون شک باید تمام زنان را به عنوان شهروند برابر در برگیرد. برای بحث در بارهٔ این نکته نک.
Anne Phillips 'Fraternity' in Pimlott (ed.), *Fabian Essays.*

50. For early-nineteenth-century uses, see Claeys, *Citizens and Saints,* P.299; on William's use of the notion of community, see R. Williams, *Long Revolution*.
51. see Crick, *Orwell,* p. 507.
52. On aspects of this theme, see David Miller's essay 'In what sense must Socialism be Communitarian?', in Paul, Miller, and Paul (eds), *Socialism;* also Plant, *Equality, Markets and the State*.
53. See Plant, *Community and Ideology*.
54. Wood, 'Marx on Rights and Justice', p. 281.
55. See Crick in Pimlott (ed.), *Fabian Essays,* p. 157.

۵۶. مثلاً آیا در مقتضیات خاص «نیازها» مطلق است یا نسبی؟ اگر نیازها مطلق هستند چه چیزهایی را شامل می‌شوند؟ رابطهٔ میان نیازها و خواسته‌ها چیست؟ آیا تفکیک و تمایز روشنی میان این برداشت‌ها وجود دارد؟ این سؤالات و بسیاری پرسش‌های دیگر، بحث در بارهٔ نیاز را دچار مشکل می‌کنند.

۵۷. چنان که بئاتریس وب گفته است «ما به «انسان با احساس متوسط» اعتقادی نداریم، باور نداریم که او بتواند بیش از آنچه نارضایی‌هایش توصیف می‌کند انجام دهد، فکر نمی‌کنیم بتواند راه‌های چاره‌ای تجویز کند... آرزو داریم کارشناسان حرفه‌ای را وارد کار سازیم»؛ نک.
B.Webb, *Our Partnership,* p. 120.

58. Tawney, *Equality*.
59. On the Kantian rational will argument, see Bernstein, *Evolutionary Socialism.* Mill's later reflections, 'Chapters on Socialism', figure in the utilitarian guise; see Mill, *On Liberty*.

60. See discussion in Plant, 'Socialism, Markets and End-States', in Estrin and Le Grand *Market Socialism*.
61. Cole, *Self-Government in Industry* and *Guild Socialism Restated*

۶۲. من در بارهٔ این موضوع با تفصیل بیش‌تر در کتاب *نظریه‌هایی در باب دولت* (فصل پنجم) بحث کرده‌ام. همچنین نک.

Bobbio, *Which Socialism?*

و اظهار نظر مارکوویچ از زاویه‌ای بسیار متمایز که «به نظر مارکس، مسئله مربوط به چگونگی تلاش برای هدف‌های کلی جامعه به طور آگاهانه و آزادانه، و به شیوهٔ عقلانی‌تر و انسانی‌تر ممکن است. به این دلیل، دولت دیری نخواهد پایید و ضرورتی ندارد.»

Markovic, *Democratic Socialism*, p. 19.

63. Barker 'Fabianism and the State' in Pimlott, *Fabian Essays,* p. 28. Barker notes in this essay the 'The whole conception of the Fabian state as depicted by the Webbs is a massive and high-minded self-denying ordinance' (P.34).
64. See Hirst, 'Democracy: Socialism's best reply to the right', in Hindess (ed.), *Reactions to the Right*.

۶۵. تغییر نام به PDS (Partito Democratico della Sinistra) به طور نمادین مشخص کننده تغییرات ایدئولوژیکی است.

66. The best selected collection of Gramsci's writings is *Selections from Prison Notebooks;* see also the studies by Femia, *Gramsci's Political Thought,* and Simon, *Gramsci's Political Thought.*
67. For the medieval wing of the Guild, see Penty, *Restoration of the Guild System,* and for the national guilds see S.G. Hobson, *National Guilds and the State,* and Cole, *Guild Socialism Restated*.
68. Tawney, *Acquisitive Society*.
69. See Plant, *Equality, Markets and the State,* p. 5.
70. See Gorz, *Farewell to the Working Class;* Kitching, *Rethinking Socialism*, pp. 62-3.

۷۱. بئاتریس وب اعضای ساده سوسیالیست‌ها را «عوام معمولاً احمقی که در یک تالار درهم می‌لولند و... به صحبت‌های کاملاً احمقانه می‌پردازند.» توصیف می‌کند؛ نک.

B.Webb, *Our Partnership*, p. 134.

۷۲. این بخشی از پیام اصلی هواداران اخیر سوسیالیسم بازار است؛ نک.

Estrin and Le Grand, *Market Socialism.*

73. See Penty, *Restoration of the Guild System,* and Cole, Guild *Socialism Restated;*

نیز برای مطالعهٔ بیش‌تر در بارهٔ کول؛ نک.

Wright, *G.D.H. Cole.*

74. See Plant, 'Socialism Markets and End States' in Estrin and Le Grand, *Market Socialism,* p. 71.
75. Estrin and Le Grand, *Market Socialism,* p. 23.

فصل پنجم: آنارشیسم

۱. مفهوم زندگی کردن در جامعه‌ای بدون دولت یا حکومت، در مثبت‌ترین شکل آن، می‌تواند دو معنا داشته باشد. یا شامل یک جامعه خیالی بی‌ضرر و منسوخ ولی غیر عملی است، چیزی که فرآورده اندیشه در بارهٔ مشکلات جامعه معاصر است یا کوشش برای یافتن جانشینی عملی برای دولت است. قابلیت برای زندگی در یک چنین جامعه بی‌دولت بستگی دقیق به پختگی شخصی یا سیاسی دارد.

۲. چنان که نویسنده‌ای می‌گوید: «آنارشیسم با توجه به این‌که حاوی طیف گسترده‌ای از ایده‌ها است نمی‌تواند مانند مارکسیسم به عنوان یک ایدئولوژی دقیقاً تعریف شود»؛ نک.
Cahm, *Kropotkin,* p. ix;

نیز نگاه کنید به بحث:
D. Miller, *Anarchism,* p. 2; Gaus and Chapman, in Pennock and Chapman (eds), *Anarchism,* p. xvii; also Ritter, *Anarchism*

3. Proudhon, *Selected Writings,* pp. 88-9.

بهتر است در این‌جا گذرا متذکر شویم که پرودون در این مورد تفکیک میان حاکمیت حکومت و دولت را نمی‌پذیرفت.

۴. باکونین انتقاد مارکس به پرودون در کتاب *فقر فلسفه* را می‌پسندید.

۵. گزارش مفصل این بحث‌ها در این دوره را؛ نک.
Cahm, *Kropotkin,* pp. 36-43

6. See Clark, 'Master Lao and the Anarchist Prince', in Clark, *Anarchist Moment,* p. 163. David Miller, amongst other commentators, mentions this Point in passing; see Miller, *Anarchism.* p. 3 James Joll.speaks of Zeno and the Stoics in the same vein, *Anarchist*, p. 13.

7. Taylor, *Community, Anarchy and Liberty,* p. 33

۸. او همچنین می‌گوید که جماعات کشاورزی، روستایی، کیبوتس‌ها و کمون‌های تخیلی در دولت‌های توسعه یافته خصلتی آنارشیستی داشته‌اند؛ همان، صص. ۳۷-۳۵

۹. همان، ص ۳۸

۱۰. اگر منصف باشیم، تایلور تا حدی این ادعای اخیر را می‌پذیرد، گرچه گرایش دارد که با آن به شیوه‌ای غیر تاریخی و پاکسازی کننده رفتار کند.

11. Pilgrim, *'Anarchism and Stateless Societies'*, p. 367.

12. See P. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists,* pp. 7-8; also Cahm, *Kropotkin,* pp. 7. For a good study of Godwin as an anarchist, see Clark, *Philosophical Anarchism of William Godwin.*

13. Rocker, *Anarcho-Syndicalism,* p. 21.

دیوید آپتر نیز همین نکته را مطرح می‌کند یعنی این‌که آنارشیسم انتقاد سوسیالیستی از سرمایه‌داری را با انتقاد لیبرالی از سوسیالیسم درآمیخته است؛ نک.
'The Old Anarchism and the New' in Apter and Joll (eds), *Anarchism Today,* pp. 1-2. See also, for roughly the same idea, D.Miller, *Anarchism*, P.3.

14. For the classic study of the Spanish experience, see Brenan, *Spanish Labyrinth.*
15. See Avrich, *Russian Anarchists,* pp. 209-22; Guérin, *Anarchism*, pp.98-101; Arshinov, *Makhnovist, Movement.*
16. See, for example, Bookchin, *Ecology of Freedom, Post-Scarcity Anarchism, or Tawards an Ecological Society;* or Ward, *Anarchy in Action.*

۱۷. برای تفصیل بیش‌تر در مورد این فعالیت انتشاراتی به اضافهٔ اطلاعات مربوط به «گروه پژوهشی آنارشیستی» تأسیس شده در بریتانیا در ۱۹۸۵-۱۹۸۴؛ نک.

Goodway (ed.), *For Anarchism*, pp. 1-16.

۱۸. در مورد مسئله مباحثات مربوط به خشونت و مسالمت؛ نک.

Friedrich, 'Anarchist Controversy'.

۱۹. او در یکی از تازه‌ترین کارهایش خود را هم اکوآنارشیست و بعداً یک آنارکو ـ کمونیست توصیف می‌کند؛ نک.

Bookchin, *Toward an Ecological Society,* pp. 92,251n.

20. Kropotkin, *Mutual Aid,* pp. 217ff.
21. See Bookchin, *Ecology of Freedom and Toward an Ecological Society.*
22. For an excellent study of French syndicalism, see Jennings, *Syndicalism in France.*
23. See Holton, *British Syndicalism 1900-1914*; Morgan, 'Socialism and Syndicalism'.
24. Rocker, *Anarcho-Syndicalism,* p. 134.
25. D.Miller, *Anarchism*, pp. 125,132.
26. J.Carroll's introduction to Stirner, *The Ego and His Own,* p. 33.
27. Ibid., p. 34. See also, for a more rigorous separation of Stirner from anarchism, Patterson, *Max Stirner;* also D.McIntosh, 'Dimensions of Anarchy' in Pennock and Chapman, *Anarchism*, pp. 240ff.
28. Clark, *Max Stirner's Egoism,* p. 89.
29. Gaus and Chapman, and Wieck, in Pennock and Chapaman, *Anarchism*, pp. xxv,215.
30. See R.Graham, 'The Role of Contract in Anarchist Ideology', in Goodway, *For Anarchism*, p. 163.
31. See V.Richards, 'Notes for a Biography', in *Malatesta: Life and Ideas*, p. 209; Guérin, 'Marxism and Anarchism' in Goodway, *For Anarchism*, p. 118

۳۲. بهترین مطالعه در بارهٔ رابطهٔ مارکس با آنارشی کتاب پل توماس به نام *کارل مارکس و آنارشیست‌ها*ست. رابطهٔ آنارشی با لیبرالیسم در تعدادی از مطالعات ذکر شده است گرچه بحث سیستماتیک در بارهٔ آن باقی می‌ماند.

33. Rothbard in Pennock and Chapman, *Anarchism*, p. 193.

۳۴. او می‌گوید: «ما به بری بودن از خطا و به خوب بودن کلی توده‌ها اعتقاد نداریم.»

V.Richards (ed.), Malatesta: *His Life and Ideas*, p. 109.

35. Kropotkin, *Mutual Aid,* p. ix.
36. Ibid., p. 14.

فردگرایی هابز را کروپوتکین به نظریات ت. ه. هاکسلی و تکامل رقابتی ربط داده است. در واقع هاکسلی در رسالهٔ خود به نام «مبارزه برای وجود در جامعهٔ انسانی» که محرک کروپوتکین در نوشتن کمک متقابل شد، از هابز برای توضیح و روشن کردن مفهوم تکامل رقابتی استفاده می‌کند. مقالهٔ هاکسلی در فوریه ۱۸۸۸ در نشریه *قرن نوزدهم* چاپ شد.

۳۷. چنان که کروپوتکین می‌گوید: «جامعه‌پذیری و نیاز به کمک متقابل و حمایت بخش جدایی‌ناپذیر و ذاتی طبیعت انسان است که در هیچ دورهٔ تاریخی نمی‌توانیم کشف کنیم که انسان‌ها در خانواده‌های کوچک جدا از سایرین زندگی می‌کرده، و به خاطر وسایل معیشت به دعوا با یکدیگر می‌پرداخته‌اند.»؛

Mutual Aid, p. 153.

۳۸. همان، ص ۱۱۲

۳۹. در بارهٔ ایمان کروپوتکین به «معنای خوب» توده‌ها؛ نک.

Kropotkin, *Conquest of Bread*, p. 109.

در بارهٔ حکم سادهٔ کروپوتکین؛ نک. Malatesta, *Anarchy*, pp. 34-5.

40. Bookchin, *Toward an Ecological Society*, pp. 59-60.

41. Berkman, *ABC of Anarchism*, p. 27.

۴۲. تصویر غریزی، ویرانگر و غیر سیستماتیک ایده‌های باکونین که علاقه به پروراندن آن داشت ممکن است مبالغه باشد. برای تصحیح این نظر Kelly, *Mikhael Bakunin* در بارهٔ میراث باکونین؛ نک. Avrich, 'Legacy of Bakunin'.

43. Bakunin, *Statism and Anarchy*, p. 205.

برای بحث در بارهٔ مخالفت باکونین از برداشت تکامل و توسعهٔ کروپوتکین؛ نک.

Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, pp. 286-8; Avrich, *Russian Anarchists*, pp. 92ff; and Avrich's introduction to Bakunin's *God and the State*, p. vi.

44. See Sorel, *Reflections on Violence*.

برای اطلاع بیش‌تر؛ نک. Jennings, *George Sorel*.

در بارهٔ تأثیر عام برگسون؛ نک.

Scott, *Syndicalism and Philosophical Realism*, or Pilkington, *Bergson and His Influence*.

۴۵. سورل از یک حماسه در حالت روحی قهرمانان هومر یا اَبَرمرد نیچه سخن می‌گوید ـ عصر نوینی از سلحشوری و جوانمردی و پاکی و بی‌آلایشی؛ نک.

Sorel, *Reflections an Violence*,

چنان که هولم، مترجم او، گفته است: «فهمیدن انقلابی که ضد دموکراتیک باشد، استبدادی در علم اخلاق که عقل‌گرایی و نسبی‌گرایی را به کلی رد می‌کند و بر عنصر رازوری در دین ارزش می‌نهد... که از مدرنیزم و پیشرفت با تحقیر سخن می‌گوید و مفهومی نظیر شرافت را بدون معنای واقعی به کار می‌برد... دشوار است»؛ نک.

Hulme, *Speculations*, p. 250.

46. Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, p. 758.

47. Ibid., p. 761.

48. Stirner, *The Ego and His Own*.

۴۹. لئو تولستوی مشهورترین دفاع مسیحی را از آنارشی کرده است، گرچه به سختی می‌توان آثار وی را تفسیر ارتدوکس اعتقاد مسیحی نامید؛ نک.

Tolstoy, *Kingdom of God and Peace Essays.*

۵۰. در مورد استدلال روان‌شناختی. نک.

Gustav Landauer, *For Socialism.*

51. Proudhon, *Revolution in the 19th Century,* p. 292.

گرچه روشن است که پرودون از مفهوم دولت، حاکمیت یا قانون به نحوی ثابت استفاده نکرده است؛ نک.

Vernon, *Citizenship and Order,* pp. 82ff.

52. Nock, *Our Enemy the State.*
53. Rothbard in Pennock and Chapman, *Anarchism*, p. 195.
54. Bakunin, *Statism and Anarchy,* p. 3.
55. The term 'spook' is Stirner's.
56. Rothbard, *For A New Liberty,* p. 35.
57. See Bakunin, *Statism and Anarchy,* pp. 14,26.
58. Kropotkin, *Mutual Aid,* n., p.165.
59. Ibid., p. 294.

۶۰. در این‌جا ابهاماتی وجود دارد، مثلاً علاقه باکونین و پرودون به فدرالیسم آمریکایی، یا مغازله پرودون با سیاست پارلمانی و علاقه بعدی او به دولت. چنان که اخیراً مفسری گفته است پرودون «واژهٔ دولت را بدون ناراحتی و شرم به کار می‌برد و مهم‌تر آن‌که اهمیت زیادی برای دولت قائل می‌شود؛ دولت «فعال اول و مدیر کلی است»... با وجود این، در مورد صلاحیت قضایی آنچه پرودون پیشنهاد می‌کند بیش‌تر شبیه دولت فدرال است تا یک کنفدراسیون»؛ نک.

Vernon, *Citizenship and Order,* pp. 82-3.

۶۱. بوکچین به همین شیوه نکته را مطرح می‌کند و عقیده دارد که «مارکسیسم بیش‌تر می‌توانست ایدئولوژی سرمایه‌داری *تمام عیار* باشد دقیقاً از آن رو که انتقادهای اساسی آن متوجه تولید سرمایه‌داری است بدون آن‌که شالوده‌های فرهنگی آن را به مبارزه بطلبد.»؛ نک.

Bookchin, *Toward an Ecolgical Society,* 29.

62. Kropotkin, *The State,* p. 41.
63. Berkman *ABC of Anarchism*, p. 9.
64. Rocker, *Anarcho-Syndicalism*, p. 31.

۶۵. من مسئله تکراری اخلاق متفاوتی را که بر اساس آن آنارشیست‌ها به ارزش آزادی پرداخته‌اند کنار می‌گذارم.

66. Stirner, *The Ego and His Own,* p. 118.
67. Clark, *Max Stirner's Egoism*, pp. 61ff.

۶۸. بحث جالبی در این مورد در مقاله زیر وجود دارد:

Fowler, 'Anarchist Tradition of Political Thought'.

69. Rothbard in Pennock and Chapman, *Anarchism*, p. 193.
70. Rothbard, *For A New Liberty,* p. 23; see also Berkman, *ABC of Anarchism.*

71. On the issue of self-government, see Proudhon, *Selected Writings,* P.94; Bakunin, *God and the State,* p. 30; Clark, *Anarchist Moment,* P.225; also see Wolff, *In Defence of Anarchism* and Carter, *Political Theory of Anarchism.* For some of the ripostes to Wolff, see essays by R.T.De George, G.Wall and p.Riley in Pennock and Chapman, *Anarchism.*

۷۲. لئو تولستوی عقیده دارد که آزادی حقیقی با قانون اخلاقی موعظه بر کوه مطابقت می‌کند؛ نک.
Tolstoy, *Kingdom of God;*
همچنین نک .به مالاتستا در بارهٔ این‌که آزادی ضرورتاً اهداف اخلاقی را تداعی می‌کند، در کتاب او به نام: *Anarchy,* p. 24.

73. Rocker, *Anarcho-Syndicalism,* p. 32.

۷۴. بوکچین در نوشته‌های مختلف خود بر این نکته بسیار تأکید می‌ورزد؛ نک. به بحث کلاسیک در:
Clark, *Anarchist Moment,* pp. 224ff.
در نزد برخی نویسندگان تأکید شده است که عقلانیت، دوستی و بیان حال نیز جزئی از آزادی هستند. مایکل تایلور در بحثی در بارهٔ این موضوع گفته است که او می‌توانست در این نظر در بارهٔ بیان حال و حدیث نفس و خودمختاری سهیم باشد «در صورتی که نشان داده می‌شد که فعالیت گزینشی انتقادی در بارهٔ این مفهوم خودمختاری خودش علت تعیین کنندهٔ اجباری نداشته باشد»؛ با وجود این، او می‌گوید که احتمال انجام این امر بعید است؛ نک.
Taylor, *Community, Anarchy and Liberty,* p. 150.
او همچنین عنصر بحث‌انگیز در بارهٔ پیوند آزادی مثبت (خودمختاری) با جامعه را متذکر می‌شود. همان ص ۱۶۴

75. Tolstoy, *Kingdom of God.*

۷۶. استثناهایی نیز وجود داشت. مثلاً راتبارد در آثار گوناگونش می‌کوشد یک قانون آنارکوکاپیتالیستی بسازد که از حکومت یا دولت بازستانده شده است و بر اساس حقوق مالکیت بر خویش، عدم خشونت و واگذاری زمین‌های کشاورزی استوار است. سایر آنارشیست‌ها نیز حکومت را از دولت جدا می‌کنند.

77. Proudhon, *Revolution in the 19th Century,* pp. 206-7.

۷۸. پرودون می‌گوید: «قرارداد اجتماعی قانون برتری است که از طریق آن هر شهروند عشق خود، هوش خود، کار خود، خدمات خود، تولیدات خود و کالاهای خود را در اختیار جامعه قرار می‌دهد و در مقابل، عاطفه، ایده‌ها، کارها، تولیدات، خدمات و کالاهای شهروندان دیگر را به دست می‌آورد»؛ ص ۱۱۴.

۷۹. همان کتاب، ص ۱۱۲.

80. See D.Wieck, 'Anarchist Justice', in Pennock and Chapman, *Anarchism*, p. 217.
81. Kropotkin, *Mutual Aid,* pp. 58-9.
82. See discussion of this in Avrich, *Russian Anarchists,* p. 29.
83. Kropotkin, *Conquest of Bread,* p. 15.
84. Ibid., pp. 238,241.
85. I am thinking here of ventures like A.S.Neill's Summerhill school.
86. D.MacIntosh in Pennock and Chapman, *Anarchism*, p. 268.

87. Quoted in Clark in Pennock and Chapman, *Anarchism*, p. 19.
88. Rothbard in Pennock and Chapman, *Anarchism*, pp. 191-2.
۸۹. چنان که کلارک می‌گوید: «وحدت خودخواهان تداعی کنندهٔ انجمنی است که در آن مردم با هم کار می‌کنند، نه به خاطر رفاه همگانی یا شادی و خوشبختی بیش‌تر بلکه از آن رو که هر فرد مایل است هر چه بیش‌تر داشته باشد»؛ نک.
Clark, *Max Stirner's Egoism*, p. 79
90. Stirner, *The Ego and His Own*, p. 142.
۹۱. باکونین در کتاب *دولت‌گرایی و آنارشی*، صص ۱۳، ۴۶، ۱۹۸ ملاحظاتی در بارهٔ این دیدگاه فدراتیوی خود دارد.
92. Bookchin, *Toward an Ecological Society*, pp. 47-9.
93. Kropotkin, *Conquest of Bread*, pp. 179-84.
۹۴. کروپوتکین در کتاب مزرعه، *کارگاه‌ها و کارخانه‌ها* توصیه عملی‌تر و واقع بینانه‌تری برای این کمون‌ها دارد.
95. Bookchin, *Toward an Ecological Society*, pp. 68-9.
این نکته هم در آثار گاندی و هم در آثار شوماخر بازتاب یافته است.
96. Kropotkin, *Conquest of Bread*, pp. 161ff.
کروپوتکین در آن زمان با تعدادی در این نظر سهیم بود، مثلاً با نویسنده مارکسیست اوگوست ببل؛ نک.
Bebel, *Women and Socialism*
این نظر اکنون می‌تواند مورد انتقاد ایدئولوژی فمینیستی معاصر قرار گیرد؛ نک. به فصل ۷.
97. Graham in Goodway, *For Anarchism*, p. 157.
98. Graham introduction to Proudhon, *Revolution in the 19th Century*, p. ix.
99. See Holton, *British Syndicalism 1900-1914*, p. 17.
100. On the attitudes of syndicalists in Wales, see Morgan, 'Socialism and Syndicalism'.
101. Holton, *Britich Syndicalism 1900-1914*, p. 35.
102. See Best (ed.), *Industrial Syndicalist*, p. 65. On the Bourse du Travail, see Joll, *Anarchists*, pp. 197-200.
103. Graham in Goodway, *For Anarchism*, p. 171.
104. Proudhon, *Revolution in the 19th Century*, pp. 146,244.
105. Bakunin, *Statism and Anarchy*, p. 13.
106. See Alan Ritter in Pennock and Chapman, *Anarchism*, p. 131.

فصل ششم: فاشیسم

1. Notle, *Three Faces of Fascism*, p. 17.
2. See Juan Linz's essay in Laqueur (ed.), *Fascism*, p. 14.

3. Mussolini mentions this ancestry; see 'Doctrine of fascism' ,p.168.
4. Mack Smith, *Mussolini,* p. 47.
5. See introduction by Miller Lane and Rupp (eds), *Nazi Ideology,* P.xxv.
6. Robert Skidelsky, *Oswald Mosley,* p. 299.

در مورد رابطهٔ پیچیدهٔ فاشیسم با راست نک. به مقاله‌ای در:

Eatwell and O'Sullivan (eds), *Nature of the Right.*

7. Rocco, 'Political Doctrine of Fascism' , pp. 42-4.
8. Sternhell in Laqueur, *Fascism,* p. 333.

در بارهٔ فاشیسم به عنوان وارث سنّت پایدار محافظه‌کاری؛ نک.

Weiss, *Fascist Tradition.*

۹. گرچه باید متذکر شد که تعدادی از متفکران نظریات متمایز ظریفی ابراز داشته‌اند. مثلاً مضامین روشنفکری قرن نوزدهم را همراه با عوامل بالقوه‌ای برای توسعه بعدی، می‌توان زمینهٔ بی‌ضرری دانست. راه دیگر این‌که می‌توان گفت به نوعی استمرار ایده‌های معین وجود داشته است. همچنین برخی استمرارهای فکری صوری وجود داشته است، اما فاشیست‌ها بنابه مقاصد شیطانی خود ایده‌ها را کاملاً تحریف کرده‌اند. سرانجام این‌که استمرار ایده‌ها وجود داشته است اما بدون کاتالیزور جنگ، رکود اقتصادی و ناآرامی اجتماعی پیشرفتی نمی‌کرده است.

10. Carsten, *Rise of Fascism,* p. 63.
11. Trevor-Roper, in woolf (ed.), *European Fascism,* p. 18.
12. See n. 11 above.

۱۳. در بارهٔ یکی از قدیمی‌ترین گرچه هنوز پیچیده‌ترین گزارش‌های مورد استفادهٔ این خط فکری جبرگرایانه؛ نک.

Franz L. Neumann, *Behemoth.* See also Kitchen, *Fascism.*

14. Marcuse, *Reason and Revolution,* p. 410.
15. Quoted in H. A. Turner (ed.), *Reappraisals of Fascism,* p. 119.
16. See Mosse, *Nazism,* p. 49. Further critical discussion of this point can be found in Hans Mommsen's essay in Laqueur, *Fascism*, p. 157.
17. See David Forjacs' essay in Forjacs, (ed.), *Rethinking Italian Fascism,* p. 43.
18. Erikson, *Young Man Luther,* p. 104; see also Binion, 'Hitler's Concept of Lebensraum'.
19. Koenigsberg, *Hitler's Ideology,* p.85. The emphasis is Koenigsberg's.
20. Adorno, *Authoritarian Personality.*
21. O'Sullivan, *Fascism*, p. 25; see also Carsten in Laqueur, *Fascism*, PP.465ff.

۲۲. جنبه‌ای از این بحران دینی را کارل یونگ روانکاو بیان کرده بود. او عقیده داشت که اسطوره‌های مسیحی مرده‌اند. در تمدن کنونی ما «اسطوره لال شده است و هیچ پاسخی نمی‌دهد»، از این رو «ما در برابر پدیدهٔ نازیسم گیج و سردرگم مانده‌ایم... رو در روی سؤال وحشتناک شیطان قرار داریم و حتی نمی‌دانیم چه چیزی در برابر ماست»؛ نک.

Jung, *Memories, Dreams and Reflections,* pp. 363-4.

23. Quoted in Ruggiero, *European Liberalism,* p. 343.
24. Collingwood, 'Fascism and Nazism', pp. 170ff.

مقالهٔ فوق در کتاب ذیل تجدید چاپ شده است؛ نک.

Collingwood, *Essays in Political Philosophy,* ed. David

بوچر در مقدمهٔ کتاب فوق در بارهٔ این رساله و مطالعهٔ گسترده خود در بارهٔ کالینگ وود سخن می‌گوید و بحث می‌کند؛ نک.

Boucher, *Social and Political Thought of R.G.Collingwood.*

25. See Rauschning, *Revolution of Nihilism.*
26. Maritain's *Twilight of Civilization,* quoted in O'Sullivan, *Fascism,* p.24.
27. Pois, *National Socialism,* p. 28.
28. Stern, politics of Cultural Despair; *Mosse, crisis of German Ideology;* Pulzer, *Political Anti-Semitism in Germany and Austria.*
29. See Gregor, *Interpretations of Fascism,* p. 45.
30. Barrington Moore Jnr, in *Social Origins of Dictatorship and Democracy,*

برای توصیف توسعه فاشیسم ایتالیایی از اصلاح «تجدد محافظه‌کارانه» استفاده می‌کند. همچنین نک.

Organski, *Stages of Political Development;* Apter, *Politics of Modernization;* and G.E.Black, *Dynamics of Modernization.*

31. Sauer, in Turner, *Reappraisals of Fascism,* p. 132.

۳۲. در باره ناخرسندی عمومی نسبت به عقیدهٔ تجدید به ویژه در آلمان؛ نک.

Bracher in Laqueur, *Fascism,* p. 205.

۳۳. من فقط به نظریات سیاسی اندک خوشنام‌تر خواهم پرداخت. نظریات برجسته‌تر و جالب‌تری نیز وجود دارند که با توجه به جای اندکی که داریم می‌توانند بررسی شوند. مثلاً اُسولیوان در کارش در بارهٔ فاشیسم از فاشیسم به عنوان یک «سبک فعال» سیاسی در تقابل با ایده‌های سیاسی «محدود» سخن می‌گوید. این سبک فعال از لحاظ برخی جنبه‌ها نظیر نظریهٔ جدیدی در بارهٔ آزادی، اعتقاد گزاف به توانایی ارادهٔ بشری، نظریه در بارهٔ حاکمیت مردم و نظریه‌ای جدید در بارهٔ شیطان شناسایی شده است؛ نک.

O'Sullivan, *Fascism,* ch.1.

برای برخی بحث‌های مثبت و کاربرد این ایده؛ نک.

H.Williams, *Concepts of Ideology,* pp. 94-5.

34. Bullock, *Hitler,* p. 237; Mack Smith, *Mussolini;* Nolte *Three Faces of Fascism; Trevor-Roper, Last Days of Hitler.* Also for some discussion of this interpretation, see Pois, *National Socialism,* pp. 15ff.
35. On national socialism on this point, see W. Carr in Laqueur, *Fascism* , pp. 122ff.
36. Arendt, *Origins of Totalitarianism;* Popper, *Open society and its Enemies;* Talmon, *Origins of Totalitarian Democracy;* Friedrich and Brzezinsk:, *Totalitarian Dictatorship Democracy;* Friedrich and Brzezinski, *Totalitarain Dictatorship and Autocracy.*

۳۷. نظریه‌پردازان جامعه توده‌ای صفت بی‌ریشه و مجرد توده‌ها را بررسی کرده‌اند. برای بحث در بارهٔ این نظر در ارتباط با فاشیسم؛ نک.

Gregor, *Interpretations of Fascism*, pp. 118ff.

۳۸. این نکته در بخش مربوط به دولت در همین فصل بررسی خواهد شد.

39. On classes and fascism, see Carsten in Laqueur, *Fascism*, p. 460.

40. Linz, in Laqueur, *Fascism*, p. 16.

41. Ibid., p. 17.

42. Ibid. p. 18.

43. For excellent material no French fascism, see Soucy, *Fascism in France, Fascist Intellectual* and *French Fascism.*

44. See Weber, *Varieties of Fascism*. There is considerable debate on this whole issue; see Eatwell and O'Sullivan (eds), *Nature of the Right.*

45. See Stanley Payne in Turner, *Reappraisals of Fascism*, p. 151.

46. See Wood in Eatwell and O'Sullivan, *Nature fo the Right*, pp.141-3.

پریمود ریوه‌ورا، چهرهٔ برجسته فالانژ اسپانیا نیز می‌کوشد تا بین فاشیسم و جناح راست تمایز قائل شود و ادعا می‌کند که آن‌ها نه چپ بودند و نه راست؛ نک.

'Foundation of the Spanish Falange' in Primo de Rivera, *Selected Writings*, pp. 53-4.

همچنین باید در این‌جا گفت که فاشیسم رابطهٔ بحث انگیزی با سوسیالیسم نیز داشت که غالباً در دههٔ ۱۹۲۰ در ایتالیا دیده می‌شد و مثلاً به عنوان جانشین ارگانیک و طبیعی سوسیالیسم تلقی می‌گردید؛ نک.

Adrian Lyttelton in Laqueur, *Fascism*, p. 83.

۴۷. در بارهٔ این پرسش؛ نک.

Cassels in Turner, *Reappraisals in Fascism.*

۴۸. زو اشترنهل عقیده دارد که «نازیسم نمی‌تواند... به عنوان یگانه شکل متمایز فاشیسم تلقی شود»؛ نک.

Sternhell in Laqueur, *Fascism*, p. 328.

۴۹. در مورد پاسخ کلی فاشیست‌های اروپایی به آلمان؛ نک.

Mosse, *Crisis of German Ideolgy*, pp. 314ff.

در مورد ملاحظات کاملاً پختهٔ موسولینی؛ نک.

Mack Smith, *Mussolini*, p. 216.

موسولینی به همکارانش گفته بود که هیتلر وقتی در بارهٔ این موضوعات صحبت می‌کند مثل «گرامافونی است که هفت آهنگ مختلف می‌نوازد و وقتی نواختن را تمام می‌کند دوباره همان را از سر می‌گیرد» در واقع هیتلر در مکالمات خود با موسولینی به او گفته بود که ایتالیایی‌ها احتمالاً به علت رنگ پوست تیره‌تر خود نشانه‌هایی از خون سیاه‌پوستان را در خود دارند و بنابراین، پست‌تر از آریایی‌ها هستند که مسلماً نباید چندان برای موسولینی عزیز باشند؛ نک.

Mack Smith, *Mussolini*, p. 214-5

۵۰. در مورد موضوع خشونت؛ نک.

Klaus Epstein in Turner, *Reappraisals of Fascism*, p. 17.

51. Nolte, *Three Faces of Fascism*, p. 574; de Grand *Italian Fascism*, ch.10.

52. See, for example, Mussolini's article 'Which Way is the World Going?', from the party journal *Gerarchia*, February 1922; also Lyttelton (ed.), *Italian Fascisms*.

53. Roberts *Syndicalist Tradition and Italian Fascism*, p. 318.

رابرتس می‌افزاید که «مسائلی که... منتقدان غیر مارکسیست لیبرالیسم را ناراحت می‌کرد، از پرودون و ماتزینی گرفته تا دورکیم و دوگویی، بسیار در بحران ایتالیایی لیبرال درگیر بودند... فاشیسم چپ با انجام انقلاب صنف‌گرا ممکن بود حاصلش جریان عمده‌ای در سنّت انتقاد ضد مارکسیستی از لیبرالیسم و سرمایه‌داری باشد؛ (*ibid*, 319-320 pp)

۵۴. «بیست و پنج نکته» را می‌توان در آثار زیر پیدا کرد:

Miller Lane and Rupp, *Nazi Ideology*, and Oakeshott (ed.), *Social and Political Doctrines*.

برنامه متعهد شده بود که نکته‌های زیر را برآورده سازد: اشتغال کامل (۷)؛ حذف درآمد زحمت نکشیده و رهایی از هزینه‌های منافع (۱۱)؛ مصادرهٔ تمام سودهای جنگ (۱۲)؛ ملی کردن تمام کارتل‌ها و تراست‌های بازرگانی (۱۳)؛ سهم در سود صنایع (۱۴)؛ اشتراکی کردن بخش ذخایر و کمک به کسبهٔ خرده پا (۱۶)؛ مصادرهٔ زمین بدون پرداخت غرامت به دلیل اهداف اجتماعی (۱۷)؛ رباخواری و گران فروشی مجازات مرگ دارد (۱۸)؛ ملی کردن آموزش و پرورش (۲۰)؛ الغای کار کودکان و غیره.

55. See Bellamy's useful discussion of Gentile in *Modern Italian Social Theory*, ch.6.

۵۶. به نقل از:

Mack Smith, *Mussolini*, p. 200.

جالب آن است که این با ارزیابی بولوک از ایده‌های اولیهٔ هیتلر که آن‌ها را کلاً غیر اصیل می‌داند مطابقت دارد: «آن‌ها کلیشه‌هایی از ایده‌های سیاسی بازاری رادیکال و پان ژرمن بودند»؛ نک.

Bullock, *Hitler*, p. 44.

۵۷. اشمیت بیش‌تر می‌خواهد برخی از انتقادهای منفی‌تر و کاربردی‌تر ناسیونال سوسیالیسم را به اثبات برساند؛ نک.

Schmitt, *Crisis of Parliamentary Democracy*.

نقش هایدگر مبهم‌تر است. او گرچه در آغاز شور و شوق زیادی نسبت به ناسیونال سوسیالیسم نشان می‌دهد بعداً از آن روی بر می‌گرداند.

58. Linz in Laqueur, *Fascism*, p. 15.

59. See A.Hamilton, *Appeal of Fascism*.

60. Marinetti, 'Futurist Manifesto' in Lyttelton, *Italian Fascisms*, P.211.

۶۱. پاپینی نیز متذکر شده است: «سوگواری بر سر مرده، وقت تلف کردن با آه و ناله‌های احساساتی و بشردوستانه، تکرار حرف‌های کلیشه‌ای در بارهٔ تقدیس و حرمت حیات بشر، ممکن است انکار نیروی حیاتی باشد که در اطراف ما می‌تپد و رشد می‌کند و می‌درخشد. و زندگی بدون کمال و شدت ارزشی ندارد: قربانی کردن شور قهرمانانه چنین زندگی به سود زندگی فانی و گذرا ممکن

است جان را از با عظمت‌ترین ارزش‌های آن محروم سازد»؛ نک.

Papini in Lyttelton, *Italian Fascisms*, pp. 106-7.

در مورد نظریات مشابهی در باره ضرورت معنوی جنگ؛ نک.

Gentile, 'Philosophic Basis of *Fascism*', p. 290.

62. Primo de Rivera, Selected Writings, p.56; Papini in Lyttelton, Italian Fascisms, p.100; Gentile, 'Philosophic Basis of Fascism', p.292; Mussolini, 'Doctrine of Fascism' pp.170-1.
63. Gentile, 'Philosophic Basis of Fascism', p.301.
64. Ibid., pp. 300-1.

من فقط فشردهٔ بسیار کوتاهی از پاسخ جنتیله را در این‌جا آورده‌ام. در واقع جنتیله استدلال در بارهٔ عقل‌گرایی را در دکترین خود در بارهٔ ایده‌آلیسم درونی جای داده است. این‌که آیا ایده‌آلیسم درونی به راستی با مورد فاشیستی بستگی دارد یا نه (که من شک دارم)، گزارش جنتیله احتمالاً پیچیده‌ترین پاسخ فاشیستی در این زمینه است.

65. Bullock, *Hitler*, p. 37.
66. Mack Smith, *Mussolini*, p. 145. Compare these remarks on the masses with Hitler's, quoted in Bullock, *Hitler*, p. 37.
67. Rocco, 'Political Doctrine of Fascism', pp. 33. See also Mussolini, 'Doctrine of Fascism', p. 166.

اشترنهل در این باره می‌گوید که «ایدئولوژی فاشیستی از یک سنّت سیاسی زاده شد که فرد را کارکرد زندگی گروهی می‌دانست»؛ نک.

Sternhell in Laqueur, *Fascism*, p. 364.

68. Gentile, 'Philosophic Basis of Fascism', p. 301.
69. Gentile, *Genesis and Structure of Society*, p. 82.
70. Ibid., p. 131. See also Gentile in Lyttelton, *Italian Fascisms*, P.307; Mussolini, 'Doctrine of Fascism', pp. 167-8.
71. See Mosse, *Crisis of German Ideology*, p. 15; Sternhell in Laqueur, *Fascism*, p. 337.

۷۲. چنان که رابرت پویس می‌گوید: «آرزوی زندگی در هماهنگی کامل با طبیعت و نفرت از الگوهای زندگی با خود بیگانهٔ شهری پدیده‌هایی هستند که در سراسر جهان غرب پیوسته با مسائل جوامع مکانیزه و اکنون خودکار ناراحتی داشته‌اند. شاید بسیاری از سخنان نازی‌ها... با استقبال طرفداران محیط زیست روبرو شود»؛ نک.

Pois, *National Socialism*, p. 122.

عشق مشهور هیتلر به حیوانات و علاقهٔ شدید او به گیاهخواری نیز به این نگرش بی‌ربط نیست.

73. Hitler, *Mein Kampf*, p. 313.

۷۴. متفکری می‌گوید که موسولینی «دوست داشت خود را مردی اخراج شده از کمونیون در اثر قانون الهی بداند»؛ با وجود این، در بیش‌تر اوقات به نظر می‌رسد که موسولینی خود را از لحاظ اجتماعی ناتوان و معذب احساس می‌کند. گفته شده است که یکی از دلایل این‌که او رسم سلام دادن

مخصوص رومی را به جای دست دادن باب کرد، انزجار شخصی او از هرگونه تماس جسمانی بود؛ نک.

Mack Smith, *Mussolini,* p. 127.

75. Quoted in Pois, *National Socialism,* p. 70.
76. See also, for wonderful accounts of Marinetti's fascist cookbook, O'Sullivan, *Fascism,* p. 143.
77. See Mack Smith, *Mussolini,* p. 174.
78. Papini in Lytteiton, *Italian Fascisms,* pp. 101-3. See also de Grand, *Italian Fascism,* p. xii.
79. Charter of Labour, 21 April 1927; see Oakeshott, *Social and Political Doctrines.*
80. Primo de Rivera, *Selected Writings,* p. 60.
81. E. Corradini in Lyttelton, *Italian Fascisms,* p. 139. See also J.Goebbels, 'National Socialism or Bolshevism', and A.Rosenberg, 'The Folkish Idea of the State', in Miller Lane and Rupp, *Nazi Ideology,* pp.70,78. Goebbels, in the above, argues that national socialism is anti-capitalist, anti-semitic and anti-bourgeois.
82. See Papini in Lyttelton, *Italian Fascisms,* p. 104.
83. Mussolini, 'Doctrine of Fascism', p. 167. See also Gentile's clear statement of the same point in *Genesis and structure of Society,* p. 121.
84. Hitler, *Mein Kampf,* pp. 357-8.
85. See the comprehensive study of these now rather obscure figures, Stern, *Politics of Cultural Despair.*
86. Pois introduction to Rosenberg *Selected Writings,* p. 19.
87. Mosse, *Crisis of German Ideology,* p. 4.
88. Rosenberg, *Selected Writings,* p. 80.
89. Hitler, *Mein Kampf,* p. 587.
90. Hitler, *Mein Kampf,* pp. 356-7.

۹۱. داره چنین نظر می‌دهد: «کسی که گیاهان باغی را به حال خود رها می‌کند به زودی با شگفتی خواهد دید که علف‌های هرز آن رشد فوق‌العاده‌ای کرده‌اند و حتی خصلت اساسی گیاهان تغییر کرده است. بنابراین، اگر باغبان می‌خواهد که باغ محل پرورش گیاهان باشد، و به عبارت دیگر، اگر باغبان می‌خواهد بر قانون بی‌رحم نیروهای طبیعی فائق آید، باید اراده‌ای نیرومند داشته باشد... پس دقیقاً اکنون سخن از قوم و ملت گفتن، میراث نظم آلمان کهن بوده است که وجین کردن علف‌های هرز آن و مراقبت از آن (که بدون شک از آگاهی خونی اقوام ژرمنی سرچشمه می‌گیرد و بر شالوده‌ای ایدئولوژیک استوار است) شرایط لازم وجودی برای زندگی و رشد را فراهم کرده است»؛ به نقل از:

Miller Lane and Rupp, *Nazi Ideology,* p. 115.

۹۲. در این سنّت روح انسان با زمین پیوند نزدیکی داشت. نویسندگان آلمانی اواخر قرن نوزدهم نظیر راتزل و ریهل خواسته‌اند این نکته را در نوشته‌های خود روشن سازند. چنان که موسه می‌گوید،

«ریهل گروه‌های جمعیتی گوناگون آلمان را بر حسب زمینی کـه در آن سکـونت داشـتند تـحلیل می‌کرد»؛ نک.

Mosse, *Crisis of German Ideology,* pp. 19ff

93. See the essay by R.Eatwell, 'The Holocaust Denial: A Study in Propaganda Technique', in Cheles, Ferguson and Vaughan (eds), *Neo-fasciam in Europe.*
94. Primo de Rivera, *Selected Writings,* pp. 61-2. See also Hitler, *Mein Kampf,* p. 416, and Mussolini, 'Doctrine of Fascism', p. 166.
95. Schmitt, *Crisis of Parliamentary Democracy,* p. 50.
96. Ibid., p. 5.
97. Ibid., p. 15.
98. See Skidelsky, *Oswald Mosley,* p. 72.

جنتیله نیز در عبارتی فاشیسم را به عنوان «مفهومی از دولت با هدف حل مشکلات سیاسی که به عنوان حاصل شهوات و سوداهای مهار گسیخته توده‌های جاهل پس از جنگ به خشـم رسـیده است» توصیف می‌کند.

Gentile in Lyttelton, *Italian Fascisms,* p. 306.

99. See Mack Smith, *Mussolini,* p. 173; Gentile in Lyttelton, *Italian Fascisms,* p. 301; Primo de Rivera, 'Guidelines of the Falange: The Twenty-Six Points', November 1934, Point VI, *Selected Writings*. For the various ambiguous senses of totalitarianism, see Forjacs, *Rethinking Italian Fascism,* pp. 2-3.
100. Gentile, *Genesis and Structure of Society,* pp. 179,183.
101. See Gentile, 'Philosophic Basis of Fascism', p. 301.

موسولینی که علاقه کمی به آزادی فردی نشـان مـی‌داد، آن را «جسـد مـتلاشی شـده» تـوصیف می‌کرد؛ نک.

Mack Smith, *Mussolini,* p. 162.

102. Rocco in Lyttelton, *Italian Fascisms,* p. 262.
103. Rocco in Lyttelton, *Italian Fascisms,* p. 260.

جنتیله در بارهٔ این مضمون گفته است کـه «پـوچی‌های ذاتـی مـفهوم لیـبرالی آزادی بـرای خـود لیبرال‌های آغاز قرن نوزدهم نیز روشن بود. شایسته فاشیسم نبود که دوباره خود را با آن‌ها درگیر سازد»؛ نک.

Gentile, *'Philosophic Basis of Fascism'*, p. 304.

زمینهٔ درک آلمانی از آزادی با اسناد و مدارک بسیار روشن شده است؛ در بارهٔ این مباحث؛ نک.

Stern, *Politics of Cultural Despair,* p. xxix

104. Rosenberg, *Selected Writings,* p. 93.
105. Mussolini, 'Doctrine of Fascism', p. 166; see also Papini, Rocco and Gentile in Lyttelton, *Italian Fascisms*, pp. 110, 260, 313-4; Gentile, 'Philosophic Basis of Fascism', p. 303; and for the concept of freedom developed in the most systematic manner, see Gentile, *Genesis and Structure of Society,* pp. 122-3.

106. Rosenberg, *Selected Writings,* p. 98; see also his later remarks on freedom in a speech made in June 1935, 'Weltanschauung und Kunst', p. 162.

107. Rosenberg, *Selected Writings,* p. 192.

هیتلر وقتی می‌گوید: «ما، آریایی‌ها، می‌توانیم فقط دولت را ارگانیسم زنده ملیت بدانیم که فقط وظیفهٔ حفظ این ملیّت را بر عهده ندارد، بلکه... آن را به عالی‌ترین آزادی می‌رساند» دقیقاً همین نکته را متذکر می‌شود؛ نک.

Hitler, *Mein Kampf,* p. 358.

108. Rosenberg, *selected writings,* p. 192.

پویس می‌گوید که نازی‌ها «به‌طورکلی مفهوم تام یا «دولت تک حزبی و یکه تاز» را نپذیرفتند؛ نک.

pois, *National Socialism,* p. 67.

109. Broszat, *The Hitler State,* p. 358.

110. Gentile, 'Philosophic Basis of Fascism', p. 291.

111. Skidelsky, *Oswald Mosley,* p. 313.

موسولینی ظاهراً لنین را به دلیل رهبری پویایش ستایش می‌کرد. او همچنین دوست داشت مقایسهٔ دستاوردهای خود با چهره‌های بزرگ گذشته را تشویق کند. نشریهٔ ادواری ماهانه *Gerarchia* از موسولینی در مقام سقراط، افلاطون، ماکیاولی و ناپلئون حمایت می‌کرد؛ نک.

Mack Smith, Mussolini, p. 194.

112. See Mommsen and Bracher essays in Laqueur, *Fascism.*

113. The best study of this is Mack Smith, *Mussolini.*

۱۱۴. گوتفریت فدر نمونه‌ای خاص از تلاش ناسیونال سوسیالیستی برای طرح‌ریزی اندیشهٔ دولت صنفی ارائه می‌دهد. او دعوت می‌کرد که نوع جدیدی دولت جانشین جمهوری لیبرالی وایمار شود: «به خصوص باید احزاب پارلمانی و دار و دسته‌های پارلمانی را کنار گذاشت، و بالاتر از همه، نباید انواع سیاسی و اقتصادی نمایندگی مردم را در پارلمانی *واحد* با هم مخلوط کرد... *خانهٔ ملت* (به عنوان مجلس اول) معرّف منافع تمام مردم است، حال آنکه *شورای مرکزی* باید معرّف منافع *اقتصادی* مردم کارگر باشد.»؛ نک.

'The Social State' reprinted in Miller Lane and Rupp, *Nazi Ideology,* P.34.

115. On Moeller van den Bruck, see Mosse, *Crisis of German Ideology,* p. 283. On the repudiation of medieval corporatism, see Rocco in Lyttelton *Italian Fascisms,* p. 296; also Cassel's essay in Turner, *Reappraisals of Fascism,* p. 75.

116. See Gentile, 'Philosophic Basis of Fascism', p. 296. On the odd relation of Sorel to Mussolini, see Jennings, *George Sorel,* pp. 159-60. For a detailed study of syndicalism in relation to Italian fascism, see Roberts, *Syndicalist Tradition and Italian Fascisms.*

117. For deeply supportive remarks on syndicalism on these themes, see A. Lanzillo's essay in Lyttelton, *Italian Fascisms,* pp. 202-3

118. Rocco in Lyttelton, *Italian Fascisms,* p. 280.

119. Ibid., p. 281.

120. Gentile in Lyttelton, *Italian Fascisms,* p. 312;

روکّو نیز از «سندیکالیسم یا صنف‌گرایی» سخن می‌گوید؛ احتمالاً هر دو ایده در حکم یک گرایش مشابه درک شده‌اند؛ نک.

Rocco in Lyttelton, *Italian Fascisms,* p. 276.

121. See the excellent discussion of this whole area in Lyttelton, *Seizure of Power,* ch.9.

122. Primo de Rivera, *Selected Writings,* p. 172.

123. Cassels in Turner, *Reappraisals of Fascism,* p. 70; see de Grand, *Italian Fascism,* pp. 88, 163.

124. Gentile *Genesis and Structure of Society,* p. 147.

125. Rocco in Lyttelton, *Italian Fascisms,* p. 295.

۱۲۶. اسکیدلسکی اظهار می‌دارد که «بر حسب درک اقتصادی، برنامه تشریح شده توسط موزلی در کتاب *بریتانیای کبیرتر* تحت تأثیر فاشیسم قاره بود.»؛ نک.

Skidelsky, *Mosley,* p. 302

127. Bullock, *Hitler,* pp. 358-9.

۱۲۸. به رغم این واقعیت که بسیاری از فاشیست‌های ایتالیایی عملاً در اوائل دهه ۱۹۲۰ متعهد به ایدهٔ بازار آزاد بودند.

129. Primo de Rivera, *Selected Writings,* p. 134. Strasser in Miller Lane and Rupp, *Nazi Ideology,* p. 89. The stress is Strasser's.

130. Strasser in Miller Lane and Rupp, *Nazi Ideology,* p. 89. The stress is Strasser's.

131. See Rocco in Lyttelton, *Italian Fascisms,* p. 294.

132. Hitler quoted in Bullock, *Hitler,* pp. 281-2.

133. Milward in Laqueur, *Fascism*, p. 409.

134. See Milward in Laqueur, *Fascism*, p. 411.

135. Mosse, *Nazism,* p. 48.

فصل هفتم: فمینیسم

۱. نک.

Dale Spender, *Man-Made Language*

این ایده خاص در بارهٔ زبان که حاوی مضامین مردسالارانه یا «قضیب مدارانه» است توسط فمینیست‌های فرانسوی مانند ایریگاری، سیشو و کریستوا و نیز پیروان آمریکایی ایشان گسترش یافته است.

2. Aladjem, 'philosopher's Prism' , p. 278.

3. Banks, *Faces of Feminism,* p.3.

4. Charvet, *Feminism*, p. 1.

5. Radcliffe-Richards, *Sceptical Feminist,* pp. 13-14.

6. Carole Pateman, 'Democracy and Feminism' in Pateman, *Disorder of Women;*

Bouchier, *Feminist Challenge*, p. 2; Randall, Feminism and Political Analysis' , p. 514.

7. Toril Moi's essay in Lovell (ed.) *British Feminist Thought,* p. 368.
8. Spender, *Women of Ideas,* p. 34.
9. See Griffin, *Women and Nature,* p. xvii.

گریفین همچنین می‌گوید: «این واقعیت که مرد خود را بخشی از طبیعت نمی‌داند بلکه بالاتر از مادّه می‌پندارد، به نظر من وقتی اهمیت می‌یابد که در مقابل این تلقی مرد قرار می‌گیرد که زن هم پست‌تر از اوست و هم وابسته به طبیعت است» (ص xv). اثر مری دیلی نیز با این دیدگاه پیوند دارد؛ نک.

Daly, *Gyn-Ecology* and *Pure Lust.*

10. On Daly's use of Jungian themes see, for example, Daly, *Pure Lust, ch.* 2.
11. Spender, *Women of Ideas,* p. 33.
12. See, for example, Mary Hawkesworth, 'Feminist Rhetoric', pp.452-3 and n. 30.
13. Virginia Woolf comments very favourably on the founding role of Aphra Behn in *A Room of one's own* (1929).
14. Kramnick in Wollstonecraft, *Vindicaion of the Rights of Women,* p.7; see also Tomalin, *Life and Death of Mary Wollstonecraft.*

۱۵. در بارهٔ مراحل درونی موج دوم؛ نک.

Dietz, 'Citizenship with a Feminist Face', p. 19;

در بارهٔ چهار موج یا مرحله؛ نک.

H.Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought;*

فمینیسم پُست‌مدرن «موج سوم» است؛ نک.

C.Sylvester in Zalewski, 'Debauching of Feminist Theory', p. 33.

۱۶. اولیو بنکس می‌گوید: «بنابراین، آن‌ها به خصوص زبان حقوق طبیعی را با روابط میان مردان و زنان سازگار می‌سازند و ادعای برابری دو جنس را دارند»؛ نک.

Banks, *Faces of Feminism,* p. 29.

۱۷. پس از سوزان ب. آنتونی، مبارز کهنه کار و قدیمی که این پیشنهاد را مطرح کرد، نام برده شده.

۱۸. نویسندگان تخیلی و لیبرال با تفصیل بیش‌تر در بخش‌های بعدی همین فصل بررسی خواهند شد.

19. Greer, *Female Eunuch;* Mitchell moved more decisively towards psychoanalytic interests in *Psychoanalysis and Feminism.* For discussion and examples of British feminism (Greer and Mitchell onward), see the recent study and readr, Lovell, *British Feminist Thought.*
20. See Bouchier, *Feminist challenge,* pp. 44ff.
21. Delmar in Mitchell and Oakley (ed.), *What is Feminism*, p. 3.
22. See 'Feminism and Ecology' and 'Ritual is Essential' ,appendices B and F in Devall and Séssions, *Deep Ecology,* pp. 229-31 and 247-50.
23. Z.Eisenstein, *Liberal Feminism*, p. 5.
24. See Pateman, *Sexual Contract.*

25. Okin, *Women in Western Political Thought,* p. 200.
26. For the exceptions - condorcet, Helvetius, Von Hippel and Wollstonecraft, see the excellent and detailed essay on these and other theorists by Ursula Vogel in Evans *et al.* (eds), *Women and Political Theory*.
27. Aphra Behn, Mary Astell, Catherine Macauley, and Olympe de Gouges; see Spender, *Women of Ideas,* pp. 44-50.
28. Radcliffe-Richards, *Sceptical Feminist.*
آکین می‌گوید که تمام فمینیست‌ها «از دِین زیادی که فمینیسم به لیبرالیسم دارد آگاه هستند. آن‌ها می‌دانند چگونه بدون سنّت لیبرالی، فمینیسم دچار دشواری‌های زیادی می‌شد»؛ نک.
Okin, *Justice, Gender and the Family,* p. 61.
با وجود این، هم آکین و هم رادکلیف ـ ریچاردز خواهان لیبرالیسم راولسی هستند و نظریه‌های عدالت به خانواده و زنان نیز کاملاً گسترش یافته است. پرورش کودک، کار در خانه و نظایر آن می‌باید در هر بحثی در بارهٔ عدالت گنجانده شود. آکین این را پیشرفت منطقی استدلالات راولسی می‌داند.
۲۹. نگاه کنید به مقدمهٔ:
Felix Markham to Saint-Simon, *Social Organization,* pp. xxxvii-xxxix.
30. See B.Taylor, *Eve and the New Jerusalem*, p. 22.
در مورد رابطهٔ هیلر تا بنتام، هیلر نیز می‌گوید که فوریه و اوون را گنجانده است، گرچه به نظر می‌رسد هیچ یک دیگری را دوست ندارد.
31. Bebel's *Women under Socialism.*
اثری بود که محبوبیت زیادی پیدا کرد و مورد استقبال شدید مردم قرار گرفت و این نکته انگلس را ظاهراً به خشم آورد. این کتاب نخست در ۱۸۷۸ انتشار یافت. در ۱۸۸۳ و ۱۸۹۱ با تجدیدنظر تجدید چاپ شد. پنجاهمین انتشار آلمانی آن در ۱۹۱۰ به چاپ رسید.
32. See Diana Coole's excellent study, *Women in Political Theory,* pp.208ff.
33. Jaggar, *Feminist Politics,* p. 304; see also Z.Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy,* p. 1, and Tong, *Feminist Thought.*
34. Jaggar, *Feminist Politics,* p. 83.
35. See, for example, Greer, *Female Eunuch;* Firestone, *Dialectic of Sex;* Millett, *Sexual Politics.*
36. Jaggar, *Feminist Politics,* p. 84.
۳۷. چنان که یک نویسندهٔ فمینیست گفته است، نظریه زن مرکزی «خواهان برکنار کردن منطق و عقل و پذیرش اصل وجود پیوندهای ویژه زنان با طبیعت است.»؛ نک.
J.Evans, 'Overview of the Problem for Feminist Political Theorists', in Evans et al., *Women and Political Theory,* p. 4.
این خانم عقیده دارد که تامس کوهن، فیلسوف علم، با این برداشت زن مرکزی بسیار نزدیک است.
38. See Moi (ed.), *French Feminist Thought.*
39. Lawson, *Reflexivity,* p. 93.
40. Lyotard, *Postmodern Condition,* p. xxiv.

41. Quoted in D.C.Stanton's essay in Eisenstein and Jardine (eds), *Future of Difference,* p. 73.
42. Hawkesworth, 'Feminist Rhetoric', p. 449.
43. Irigaray, *The Sex which is Not One,* p. 74.
44. Moi in Lovell, *British Feminist Thought,* p. 368.
45. See Chodorow, *Mothering;* Gilligan, *In a Different voice.*
46. Boling, 'Democratic Potential of Mothering', p. 608.
47. Dietz, 'Citizenship with a Feminist Face', p. 28.
48. Elshtain, *Public* Man, *Private Woman* and 'Reflections on War and Political Discourse'; Ruddick, *Maternal Thinking.* For critical discussion and further bibliography an this, see Dietz 'Citizenship with Feminist Face', see also J. Stacey 'Are Feminists Afraid to Leave Home? The Challenge of ProFamily Feminism' in Mitchell and Oakley, *What is Feminism?*
49. See J.Stacey in Mitchell and Oakley, *What is Feminism?* Also Boling, 'Democratic Potential of Mothering', pp. 608ff.
50. Ruth Levitas in Forbes and Smith (eds), *Politics and Human Nature,* p. 116.
51. Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman,* p. 82.
52. Ibid., p. 142.
53. Ibid., p. 91.
54. Ibid., p. 86; see also p. 156.
55. Ibid., p. 94.
56. Mill in Collini (ed.), *On Liberty,* p. 138;

گرچه در نزد میل و نیز انگلس عقاید کاملاً نیرومندی در بارهٔ جایگاه «طبیعی» زنان وجود دارد.

۵۷. گرچه میل امکان وجود چنین علمی را در آینده در مورد خصلت انسان ـ رفتارشناسی زیستی یا جانوری ـ میسر می‌دانست.

58. Mill in Collini, *On Liberty,* p. 137.
59. Quoted by Engels in Marx and Engels (eds), *Selected Writings,* P.503.
60. Engels in 'Origin of the Family', ibid., p. 510.
61. Jaggar, *Feminist Politics,* p. 69.
62. Ibid., p. 132.
63. Mackinnon, 'Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory' in Keohane, Rosaldo and Gelpi (eds), *Feminist Theory,* p. 30.
64. Ibid., p. 29.
65. Simone de Beauvoir, Second Sex.
66. Ibid., p. 684.
67. Firestone, *Dialectic of Sex.* Jaggar sees this work as the first 'sustained and systematic work by a contemporary radical feminist'; see Jaggar, *Feminist Politics,* p. 85.

68. Kate Millett, *Sexual Politics*

هم زنانه و هم مردانه را به دوجنسیتی ترجیح می‌داد.

۶۹. یکی از نویسندگان فمینیست معاصر ضمن صحبت در بارهٔ اردوگاه‌های مرگ آلمانی‌ها در جنگ جهانی دوم، ادعا می‌کند که «نازی‌ها با تحقیر زنان فراسوی به رسمیت شناختن نوع انسان، معیار جدیدی از مذکر بودن را مطرح کردند»؛ نک.

Dworkin, *Pornography,* p. 145.

نوشته‌های گوناگون دوورکین همین مضامین را دنبال می‌کند؛ نک.

Dworkin's *Women Hating or Intercourse.*

70. Quoted in Jaggar, *Feminist Politics,* p. 264.
71. See Dworkin, *Pornography,* pp. 52-3.
72. See Randall, 'Feminism and Political Analysis', p. 522.
73. Quoted in Jaggar, *Feminist Politics,* p. 97.
74. See Randall, 'Feminism and Political Analysis', p. 521.
75. See Coole, *Women,in Political Theory,* p. 266; also Lloyd, *Man of Reason;* Macmillan, *Women, Reason and Philosophy;* and Radcliffe - Richards, *Sceptical Feminist.*
76. See Rich, *Of Woman Born,* and Keller, *Reflections on Science and Gender.*
77. See H.Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought,* p. 66; or articles by Oakley, Rose and Ruzek in Mitchell and Oakley, *What is Feminism?* Not all agree on the positive view of Standpoint theory. Vieky Randall Contends that it is over-ambitious; see Randall, 'Feminsm and Political Analysis', p. 523.
78. Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman,* p. 131.
79. Ibid., pp. 124-5.
80. Mill in Collini, *On Liberty,* p. 143.
81. Ibid., p. 119.
82. Engels in Marx and Engels, *Selected Writings,* p. 502.
83. Ibid., p. 504.
84. Z.Eisenstein, *Radical Future of Liberal Feminism,* p. 8.
85. Z.Eisenstein, (ed.), *Capitalist Patriachy,* p. 5.

۸۶. بنابه نوشته هیدی هارتمان: «در حالی که تحلیل مارکسیستی بینشی اساسی در بارهٔ قوانین توسعه و تکامل تاریخی و به ویژه قوانین سرمایه ارائه می‌دهد، مقولات مارکسیسم دچار کورجنسیتی هستند. فقط تحلیل‌های ویژهٔ فمینیستی خصلت سیستماتیک روابط میان زنان و مردان را آشکار می‌سازد. با این حال، تحلیل فمینیستی خود بخود ناکامل است چون در بارهٔ تاریخ کور بوده، به اندازه کافی ماتریالیستی نیست. هم از تحلیل مارکسیستی، به ویژه روش تاریخی و مادی آن، و هم از تحلیل فمینیستی، به ویژه پذیرش مردسالاری در حکم ساختار اجتماعی و تاریخی باید استفاده شود اگر می‌خواهیم تکامل جوامع سرمایه‌داری غربی و مخمصه‌ای که زنان در آن گرفتارند را درک کنیم.»

Hartmann in Sargent (ed.), *Unhappy Marriage of Marxism and Feminism,* pp.2-3;

See also Rowbotham, *Women Risistance and Revolution;* Z.Eisenstein, *Capitalist Patriarchy;* and A.Kuhn and A.M.Wolpe (eds), *Feminism and Materialism.*

87. Hartmann in Sargent, *Unhappy Marriage of Marxism and Feminism,* P.9.

بحث‌های جالب توجهی در سال‌های اخیر در درون محافل «چپ جدید» در بارهٔ این نکته وجود داشته است.

۸۸. وُلستون کرافت بسیار محتاطانه در پایان کتاب خود از حق رأی مساوی زنان یاد می‌کند، اما فقط به صورت اشاره‌ای گذرا؛ نک.

Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman,* p. 260.

۸۹. چنان که میل می‌گوید: «اصلی که روابط اجتماعی موجود میان دو جنس را تنظیم می‌کند ـ تبعیت قانونی یک جنس از دیگری ـ فی نفسه غلط است و اکنون یکی از موانع اصلی بهبود وضع بشر به شمار می‌رود؛ و باید جای خود را به اصل مساوات کامل بدهد»؛ نک.

Mill, *On Liberty,* p. 119.

چاروت شکایت دارد که میل توجیه کاملی در باره لزوم برابری انجام نداده است و فقط می‌گوید برابری عادلانه است؛ نک.

Charvet, *Feminism,* p. 36.

90. Diana Coole sees Mill's marital ideas as 'perhaps the most progressive aspect of his thought', Coole, *Women in Political Theory,* p.144

91. For example, Radcliffe-Richards, *Sceptical Feminist;* Dietz, 'Citizenship with a Feminist Face'; Okin, *Justice, Gender and the Family.*

92. See Hawksworth, 'Feminist Rhetoric', p. 464, n.16.

93. See Flax, 'Gender and Feminist Theory' and *Thinking Fragments.*

۹۴. طرح تمایز زن که آیا به عنوان یک کارکرد بیولوژیکی، ریخت‌شناسی، روان‌شناسی، جنسیتی یا تجارب ویژهٔ زندگی مطرح است، طیفی از بنیادگرایی پدید می‌آورد. هرگونه اعتراض به «مذکر» و «مؤنث»... در حکم جوهر غیر قابل پرسش، برای فمینیسم خطرناک است، چون هر تمایز اساسی که پذیرفته شود می‌تواند بنیادی برای استدلال در جهت حفظ «زن» در جایگاه «طبیعی» خودش باشد.

95. Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman,* p. 166.

96. As she observed: 'A master and mistress of a Family ought not to continue to love each other with passion', Ibid., p. 113.

97. Engels in Marx and Engels, *Selected Writings,* p. 502.

98. Ibid., p. 503.

99. See Jaggar, *Feminist Politics,* pp. 67-9.; Hartmann in Sargent, *Unhappy Marriage of Marxism and Feminism,* p. 9.

100. See Rosalind Petchesky's remarks on production and reproduction in 'Dissolving the Hyphen: A Report on Marxist-Feminist Groups 1-5' in Z.Eisenstein, *Capitalist Patriarchy,* pp. 376-7.

101. See article 'The "Family Wage": Some Problems for Socialists and Feminists' by M.Barrett and M.MacIntosh in Lovell, *British Feminist Thought.*

102. Daly, *Gyn-Ecology.*
103. For example, Dietz, 'Citizenship with a Feminist Face'.
104. Engels in Marx and Engels, *Selected Writings,* p. 579.
105. See Kollontai, *Selected Writings.*
106. Jaggar, *Feminist Politics,* p. 132.
107. H.Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought,* p. 51.
108. See Kariel, 'Feminist Subject Spinning in the Postmodern Project', p. 255.
109. O'Neill essay in Silverman (ed.), *Postmodernism,* pp. 78-9.
110. Zalewski, "Debauching of Feminist Theory", p. 34.

توریل موا نیز می‌گوید که «اگر پُست‌مدرنیسم لااقل به معنای لیوتاردی این واژه، فمینیسم را قوانین سرکوب کننده اقتدار متافیزیکی می‌داند، پس چگونه می‌تواند خود را فمینیستی پُست‌مدرن اعلام دارد یا، شاید دقیق‌تر، یک فمینیست پُست‌مدرن بداند؟ آیا این اصلاً معنی دارد»؛ نک.

Moi essay in Lovell, *British Feminist Thought*, p. 368.

فصل هشتم: اکولوژیسم

1. Porritt, *Seeing Green,* p. 3.

البته واژه «اکولوژی» هنوز نام یک علم مرسوم است.

۲. نک. به یادداشت شماره ۱. بدین ترتیب پوریت نام کتاب اولیه خود را *Seeing Green* گذاشت و نام کتاب عالی اخیر اندرو دابسون *Green Political Thought* است.

3. Ward and Dubos, *Only one Earth,* p. 37.
4. Goldsmith (ed.), *Blueprint for Survival,* p. 69.

۵. گواه آن توجه سیاسی و رسانه‌ها به ادعاهای علمی در بارهٔ سوراخ‌های لایهٔ اوزون است. برای بحث بیش‌تر در این باره؛ نک.

Yearley, *The Green Case,* p. 45.

با وجود این، ابهاماتی در بارهٔ رابطه بحث‌انگیز علم و نگرانی‌های هنجاری‌تر وجود دارد که در بحث بعدی مطرح خواهد شد.

۶. اندیشهٔ سیاسی سبز با پذیرش این مطلب آغاز شد که «ما خود را در برابر بحرانی جهانی می‌یابیم که با هر جنبه از زندگی ما تماس دارد»،

Spretnak and Capra,Green Politics, p. xv

۷. طبق گفتهٔ آنابرامول استفادهٔ اولیه از Ecology از لحاظ ریشه‌شناسی روابطی با سایر واژه‌ها نظیر ethnology و economics دارد؛ نک.

Bramwell, *Ecology in 20th Century,* pp. 14-15.

واژهٔ دیگری نیز باید در این‌جا افزود و آن ethnology [قوم‌شناسی] (یا مطالعه نژادهاست).

۸. هکل سال‌های بسیاری استاد جانورشناسی در دانشگاه ینا بود.

۹. به نقل از براموِل، *بوم‌شناسی در قرن بیستم*، ص ۴۰. من پژوهش براموِل در این زمینه را هم

برانگیزاننده و هم بسیار مفید یافتم. نمی‌توانم بگویم که با احساسات نهفته در پس این کتاب سهیم هستم که به نظر من متن را ضایع می‌سازد.

۱۰. اهمیت مسیحیت در این‌جا این است که بعضی‌ها بحران اکولوژیکی را به خصلت مسیحیت باز می‌گردانند. مقالهٔ کلاسیکی که این اندیشه را برای نخستین بار مطرح کرد نوشته لین وایت جوان به نام «ریشه‌های تاریخی بحران اکولوژیکی» بود. با وجود این، بسیاری از نویسندگان بر سر آن اختلاف نظر داشتند و به مشاجره پرداختند. در بارهٔ یکی از روشن‌ترین و متوازن‌ترین ضد استدلال‌های لین وایت به کتاب زیر مراجعه کنید:
Robin Attfield, *Ethics of Environmental Concern.*

11. Max Oelschlaeger's recent wrok *The Idea of the Wilderness*
در واقع اولشلیگر عقیده دارد که امور از زمان دورهٔ نوسنگی رو به بدتر شدن نهادند، پیش از این دورهٔ شکارگران و گردآورندگان خوراک ضرر زیادی به محیط زیست نمی‌زدند.

12. Tokar, *Green Alternative,* p. 34.
13. For discussion of the origins of the movement here, see Pepper, *Roots of Modern Environmentalism,* and more generally Worster, *Natutre's Economy.*
14. See, for example, Spretnak and Capra, *Green Politics,* pp. 157ff; Porritt, *Seeing Green,* pp. 26ff; Weston (ed.), *Red and Green,* pp. 15ff.
15. See Dobson, *Green, Political Thought,* pp. 8-9.
16. See Russell, *Awakening Earth.*
17. See Haeckel, *Riddle of the Universe,* pp. 224, 310.

۱۸. علمای الهیات معاصر در زمینه اکولوژی، به ویژه کسانی که آگاهانه عنوان «خصلت معنوی» را می‌پذیرند، موضع خود را از وحدت وجود متمایز می‌دانند. آن‌ها خود را «وحدت وجودی» می‌نامند در واقع با این استدلال که خداوند نباید به صورت ذاتی یا کاملاً همذات با طبیعت ادراک شود. خداوند هم ذاتی و متعالی‌تر از طبیعت است. بنابراین، نظر آن‌ها با هکل فرق دارد برای مثال:
M.Fox, *Original Blessing.* ch.1

19. Haeckel, *Riddle of the Universe,* p. 236.
نظریات هکل مشابهت‌های شدیدی با فلسفه توحیدی اسپینوزا دارد. بنابراین، کاملاً ثمربخش نیست که فیلسوفان زیست محیطی جدیدتر مانند نس، دوال، سسیون و وارویک فاکس آشکارا مجذوب فلسفه اسپینوزا شده‌اند.

20. Ibid., p. 311.
واژهٔ خاص anthropistic به نظر می‌رسد که به هکل یا به مترجم او تعلق دارد. واژهٔ نزدیک‌تر anthropic (به معنای از یا متعلق به انسان) وجود دارد که لغت‌نامه انگلیسی آکسفورد آن را «نادر» ثبت کرده و تاریخ آن را ۱۸۵۹ می‌داند.

۲۱. مطالعه‌ای در بارهٔ «طبیعت» و تأثیر هنجاری آن بر اندیشه قرن بیستم و ارزش‌های آن نوشته شده است. کار براමول نقطهٔ شروع منطقی این پژوهش است؛ نک.
Bramwell, *Ecology in 20th Century.*

۲۲. براමول جنبه‌های این تاریخ خاص را در همان کتاب بررسی کرده است.

23. Lowe and Goyder (eds), *Environmental Groups in Politics,* PP.15 ff
تیم اوریوردان نیز از سه موج سخن گفته است؛ اولی به دورهٔ آغازین رمانتیک یعنی حدود ۱۵۰

سال پیش باز می‌گردد و چهره‌هایی نظیر وردزورث، امرسون و تورو را شامل می‌شود؛ مرحلهٔ دوم بین ۱۹۰۰ تا ۱۹۲۰ است که شامل عصر تکنوکرات زیست محیطی و بنابراین، برنامه‌های احیای جنگل‌ها، حفظ خاک و غیره می‌شود؛ و مرحلهٔ سوم از نیمهٔ دههٔ ۱۹۶۰ را دربر می‌گیرد؛ نک.
Porritt and Winner, *Coming of the Greens,* p. 20.

24. Lowe and Goyder, *Environmental Groups in Politics,* p. 25.

۲۵. راه دیگر رهیافت به این ایده از نظر آنتونی داونز «دوره‌های دقت» است، یعنی زمانی که به عامهٔ مردم در بارهٔ موضوعی خاص (نظیر آلودگی محیط زیست) هشدار داده شده بود.

26. See the work of Stephen Cotgrove and Andrew Duff summarized in Lowe and Goyder, *Environmental Groups in Politics,* pp. 26-7.

27. Ash, *New Renaissance,* pp. 15-16.

پوریت در ۱۹۴۸ گفته است که: «من با نوشتن دو مانیفست انتخاباتی عمومی برای حزب اکولوژیکی می‌خواستم این نکته را مطرح کنم که ایدئولوژی ما چیست. به نظر می‌رسید که اندیشه سیاسی ما اختلاط ساده‌ای از پراگماتیسم و ایده‌آلیسم، عقل سلیم و بصیرت است. اگر این ایدئولوژی است، نوع متمایز با آن چیزی است که بر زندگی امروزه ما تسلط دارد»؛ با وجود این، او بعداً هم به سوسیالیسم و هم به محافظه‌کاری حمله می‌کند و می‌گوید: «باید چیزی باشد که بتوانیم جانشین آن‌ها سازیم؛ نه یک اَبَر ایدئولوژی دیگر (چون ایدئولوژی‌ها خودشان بخشی از مسئله هستند) بلکه یک جهان‌بینی متمایز»؛ نک.
Porritt, *Seeing Green,* pp. 43-4. See also Porritt and Winner *Coming of the Greens,* p. 11, and W.and D.Schwarz, *Breaking Throygh,* ch.1.

28. Ash, *New Renaissance,* pp. 27-8.

29. Dobson, *Green Political Thought,* p. 69.

۳۰. کوشش‌هایی برای پل زدن بر روی این شکاف انجام گرفته گرچه نسبتاً ناکافی بوده است. دابسون در جاهای متعدد توجه را به این مسئله جلب کرده است؛ نک.
Dobson, *'Deep Ecology' and Green Political Thought;*
در پاسخ به دابسون، رابین آتفیلد ادعا کرده است که کتاب جدید او با کاترین دل به نام *ارزش‌ها، مناقشه و محیط زیست* «توسعه یافته‌ترین کوشش برای انجام دادن طرح دابسون در ارتباط به فلسفه زیست محیطی با عمل اجتماعی است»، (Attfield 'Deep Ecology' p. 65) آن‌ها شکل پیشرفته و پیچیده‌ای از تجزیه و تحلیل هزینه و سود را آمادهٔ کار کرده‌اند که مبتنی است بر «تحلیل تأثیرات ارزشی اعمال و سیاست‌ها» که به نوبهٔ خود امکان قضاوت‌هایی را در بارهٔ تصمیمات در مورد محیط زیست فراهم می‌سازد (ibid, p.65). باقی می‌ماند که ببینیم آیا این گرایش از استقبال برخوردار می‌شود یا نه. با توجه به مسائل عظیمی که تحلیل سیاست عمومی در مورد تجزیه و تحلیل هزینه و سود در بارهٔ مسائلی نظیر فرودگاه یا محل راه آهن در سه دههٔ گذشته ایجاد کرده است، این نکته شایان دقت است.

31. See Spretnak and Capra, *Green Politics*, p. 29; Bunyard and Morgan-Grenville, *Green, Alternative,* p. 281; W. and D.Schwarz, *Breaking Through,* pp. 126-7; Tokar, *Green, Alternative,* ch.1; Porritt and Winner, *Coming of the Greens,* p. 10; and for discussion of this point, Dobson, *Green, Political Thought,* pp. 47-8.

32. Dobson, *Green, Political Thought,* p. 11.

۳۳. باید در این‌جا متذکر شوم که در دسته‌بندی خودم در متن، به ساده کردن خواهم پرداخت و نیز از مسائل فلسفی حاوی مطالب خاصی که زیاده از حد پیچیده باشند اجتناب خواهم کرد. با این حال، سنخ شناسی کاربردی مـن پیچیده‌تر از مـعمول است. سـنخ شـناسی مـعمول در ادبیـات مـیان اکولوژیست‌ها «سطحی» و «عمیق» تمایز قائل می‌شود که به صورت زیر است:

عمیق	سطحی
یگانه‌گروی هستی شناختی	تقسیمات هستی شناختی
اخلاقیات سرچشمه گرفته از متافیزیک	اخلاقیات جدا از متافیزیک
ارزش ذاتی	ارزش ابزاری
اختیار	جبر
عمل سیستم‌ها	علم مکانیکی
ارزش بیوسفر یا اکوسفر	ارزش برتر انسان‌ها
اصولی	اصلاح‌طلب
طرفدار آینده پایدار	طرفدار صنعتی شدن

۳۴. ریچارد سیلوان این شکل استدلال را «فرض یگانه ارزش» می‌نامد؛ نک.
Richard Sylvan, 'Critique of Deep Ecology.
شکلی از این استدلال را می‌توان در مقاله‌ای به نام 'W.H.Murdy, 'Anthropocentrism یافت. موردی می‌گوید: «پیرو آیین انسان‌مدارانه بودن به معنای تأیید این امر است که نوع بشر بسیار بیش از هر چیز دیگر در طبیعت ارزش دارد... برای انسان شایسته است که پـیرو آیـین انسـان‌مدارانـه باشد»؛ او سپس می‌گوید که مسائل اکولوژیکی ما فی‌نفسه از پیروی آیـین انسـان‌مدارانـه نـاشی نمی‌شوند بلکه از درک کوته‌بینانه انسان مداری سرچشمه می‌گیرند؛ نک.
Murdy in Scherer and Attig (eds), *Ethics and the Environment,* PP.13,20.

35. For discussion of these, see W.Fox, *Toward a Transpersonal Ecology,* p. 160.
36. Leopold, *Sand County Almanac;* also Naess, 'Shallow and Deep Ecology Movement' and *Ecology, Community and Lifestyle.*
37. See Rodman in Scherer and Attig, *Ethics and the Environment;* the second tendency is best seen in the work of Arne Naess and also exemplified in Devall and Sessions, *Deep Ecology;* for the Buddhist interpretation, see Gary Snyder's essay 'Buddhism and the Possobilities of a Planetary Culture', appendix G in Devall and Sessions, *Deep Ecology;* Warwick Fox's work is best exemplified in the detailed reply to Sylvan's critique of deep ecology (see Sylvan, 'Critique of Deep Ecology'; W.Fox, *Approaching Deep Ecology*) and more recently in a very comprehensive study, *Toward a Transpersonal Ecology.* A recent summary of eco-philosophy literature describes Fox's 1986 piece as 'The best explanation and defence of the Deep ecology position'; see Katz, 'Environmental Ethics', p. 268. Fox's work is clearly inspired by Naess; however, the more recent 1990 book makes a number of subtle changes which, in my view, distance him from Naess.

۳۸. من واژگان مورد استفاده ج. ر. رودمن و رابین آتفیلد را به کار برده‌ام اما آن را تغییر داده‌ام.

39. See Singer, *Expanding Circle,* p. 123; see also Regan, *Case for Animal Rights.*

40. Singer, *Expanding Circle,* p. 123.

41. See, particularly, The Work of Paul Taylor, *Respect for Nature.*

او شدیداً میان محور «پیرو آیین انسان‌مدارانه» و محور «حیات مدارانه» تمایز قائل می‌شود و خود را طرفدار دومی می‌داند. در بارهٔ آیین حیات مداری زیست مداری بنگرید به تایلور صص ۹۹_۱۰۰.

42. Callicott in Scherer and Attig, *Ethics and the Environment,* and also Callicott, 'Non-anthropocentric Value Theory'; Holmes Rolston III, *Environmental Ethics,* and article 'Are Values in Nature Subjective or Objective?' in Elliot and Gare (eds), *Environmental Philosophy;* Taylor, *Respect for Nature.*

43. For an excellent discussion of intrinsic value with bibliographical references, see Attfield, *Theory of Value and Obligation,* ch.2. See also the interchange in *Cogito:* Dobson, 'Deep Ecology', and Attfield, 'Deep Ecology and Intrinsic Value'.

44. For example, Holmes Rolston III, *Environmental Ethics*

۴۵. «نوع چیزهایی که ممکن است ارزش ذاتی داشته باشند، اشیاء، مردم یا سایر مخلوقات نیستند بلکه تجربیات، فعالیت‌ها و توسعهٔ ظرفیت‌ها و استعدادها هستند... صحبت در بارهٔ ارزش ذاتی مردم، وقتی راه دیگری برای صحبت در بارهٔ وضع و حقوق آن‌ها وجود ندارد، باید در حکم نگرانی در بارهٔ ارزش ذاتی زندگی آن‌ها به منزلهٔ زندگی ارزنده در نظر گرفته شود»؛ نک.

Attfield, *Theory of Value and Obligation,* p. 31.

46. See W.Fox, *Approaching* Deep Ecology, and, more particularly, *Toward a Transpersonal Ecology.*

۴۷. مثلاً مورای بوکچین تأکید بسیاری بر تمایز میان مکتب اکولوژیسم اجتماعی و محیط زیست‌گرایی دارد؛ نک.

Bookchin, Toward an Ecological Society, p. 27.

حتی در ارزیابی‌های آکادمیک نظیر دابسون، تمایز قاطعانه وجود دارد؛ نک.

Dobson, *Green Political Thought,* p. 3.

48. Worster, *Nature's Economy.*

۴۹. به عبارت دیگر، معادل ناکجا آبادهای سیاسی.

۵۰. یکی از نویسندگان متأخر می‌گوید: «تحلیل سبز از موضوعات زیست محیطی و اجتماعی در چارچوب وسیع در ایدئولوژی و فلسفهٔ جناح راست صورت می‌گیرد. اعتقاد به حدود «طبیعی» برای دستاورد انسان، انکار تقسیمات کلاسیک و نظر رمانتیک در بارهٔ «طبیعت» همگی ریشه‌هایشان در سنّت‌های سیاسی محافظه‌کاری و لیبرالی است»؛ نک.

Weston, *Red and Green,* p. 24.

۵۱. همان‌گونه که وستون می‌گوید: «فکر این‌که دُرنای آمریکایی مهم‌تر از انسان است به معنای آزاد شدن از فشار مسائل انسانی مانند فقر است.» *همان کتاب*، ص ۳.

۵۲. من بجز سنّت Völkisch, کتاب عجیب ولی پایدار زیر را در نظر دارم:

Edward Goldsmith, *A Blueprint for Survival.*

53. Ash, *New Renaissance,* p. 23.

در این‌جا تلفیقی از دو نکته وجود دارد، یعنی: (الف) ارزش ذاتی طبیعت و (ب) این اندیشه که بشریت ذاتاً بخشی از طبیعت است. به نظر من، بسیاری افراد در جناح سیاسی اکولوژی عمیق (به ویژه) ممکن است بگویند که هر دو ادعا به هم مربوطند و هر دو نیز درست هستند. انسان‌ها یکی از موجودات طبیعتند و طبیعت ذاتاً ارزشمند است. با وجود این، من در این‌جا نگفته‌ام که این دو نکته لزوماً با هم ارتباط دارند. در واقع گفته‌ام که ارتباط ندارند و می‌توانند کاملاً جداگانه بررسی شوند.

54. Lovelock, *Gaia.*

کلمهٔ «گایا» در کاربرد اصلی آن به معنای «الههٔ زمین» بود. گرچه باید بگویم که ایدهٔ زمین به عنوان ارگانیسم خودگردان ـ «زمین زنده» ـ قبلاً توسط تعدادی از دانشمندان و فیلسوفان پایان قرن نوزدهم مورد بحث قرار گرفته است؛ نک.

Bramwell, Ecology in 20th Century, pp. 61ff.

55. Yearley, *The Green Case,* p. 146.

همچنین نک. به خلاصه برخی اعتراضات محافل علمی در این فصل.

56. See W.Fox, *Toward à Transpersonal Ecology,* p. 118; Devall and Sessions, *Deep Ecology,* p. 67. Fox appears to be somewhat disenchanted with the idea in this later work.

57. Tokar, *Green Alternative,* pp. 9-10.

از این ایدهٔ خاص در بخش آغازین انتقاد شده است. من به بعضی انتقادها در فصل مربوط به آنارشیسم نیز اشاره می‌کنم.

58. Redclift in Weston, *Red and Green,* p. 86.

وستون همچنین می‌گوید که «جهانی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فیزیکی وجود دارد که ما در آن زندگی می‌کنیم. این بدان معناست که محیط زیست‌گرایان باید هم نگران جهان فیزیکی باشند و هم اجتماعی»، *همان کتاب*،ص ۲.

۵۹. یک راه برای خروج از این بن‌بست این عقیده است که خودآگاهی ما به طور طبیعی تکامل یافته و بنابراین، بخشی از طبیعت است. منتها همیشه چیزی عجیب و معمایی و حل نشده در این عقیده وجود دارد. نظریهٔ تکامل مبتنی بر این پیش فرض است که وجود ما خودآگاهانه است. نظریهٔ تکامل فرآورده خودآگاهی است. بنابراین، خودآگاهی پیش فرضی است که نظریهٔ تکامل به آن اتکا دارد و گسترش می‌یابد. عقیدهٔ فوق که تأکید دارد خودآگاهی به طور طبیعی تکامل یافته، مستلزم آن است که تکامل طبیعی پیش فرض خودآگاهی باشد. به نظر می‌رسد که این با عقیدهٔ نخست مغایرت دارد. نظر خود من آن است که خودآگاهی مستلزم تمایزی از کارکرد عادی تکامل است، گرچه کاملاً مطمئن نیستم که ماهیت این تمایز چیست.

۶۰. نک. فصل یکم و بحث‌هایی در این زمینه.

61. Bahro, *From Red to Green,* pp. 221-2.

62. Ryle, *Ecology and Socialism,* p. 66.

به این نکته باید تأکید کنم که رایل دولت را به سرمایه تبدیل می‌کند. از سوی دیگر او اعتراف می‌کند که چنین دولتی ارزش‌هایش را بیش‌تر مدیون دیدگاه سوسیالیستی ویلیام موریس است تا مارکسیسم؛ نک. صص ۷۰-۶۹.

63. See Bookchin, *Ecology of Freedom and Toward an Ecological Society.*
64. See Ophuls in Pirages (ed.), *Sustainable Society;* see also Ophuls' own work, *Ecology and the Politics of Scarcity.*
65. OPhuls in Pirages, *Sustainable Society,* pp. 162-3.
66. Goldsmith and Hildyard (eds), *Green Britain,* pp. 117-18.
67. Porritt, in Goldsmith and Hildyard (eds), *Green Britain,* p. 345.
68. Porritt quoted in W. and D.Schwarz, *Breaking Through,* pp.259-60. See also Porritt, *Seeing Green,* pp. 10-11.
69. See Elkington and Burke, *Green Capitalists;* also the Practically motivated book for Green consumers, Elkington and Hailes, *Green Consumer Guide.* This Position, which relies on market methods to achieve environmental ends, will receive more discussion in the next section on the new economics.
70. See Fromm, *To Have or To Be?*
71. Robertson speaks of a fundamental movement from instrumental to 'inner directed expressive values' in *Future Work,* pp. 76-9; see also Spretnak and Capra, *Green Politics,* pp. xvi, 29; Ash, *New Renaissance,* PP.24ff.

۷۲. به عقیدهٔ جیمز رابرتسون جامعه جدید «از ارزش‌ها و هدف‌های کمّی به سوی کیفی؛ از روابط غیر شخصی به سوی شخصی و بین شخصی؛ و از درآمد و خرج پول به سوی نیازهای واقعی انسانی حرکت می‌کند»؛ نک.

Spretnak and Capra, *Green Politics,* p. xx.

73. Ophuls in Pirages, *Sustainable Society,* p. 168.

باید در این‌جا متذکر شوم که من عقیده نداشته‌ام که اُفولس یک اکولوژیست ژرف است، بلکه دیدگاهی که او در این‌جا مطرح می‌کند بیش‌تر حاوی جاذبه‌ای برای اکولوژیست‌های ژرف است. جالب آن است که بوکچین ضمن بحث در بارهٔ دیدگاه خود در بارهٔ یک جماعت اکولوژیست اجتماعی نیز به گام‌های کروپوتکین توجه می‌کند؛ نک.

Bookchin, *Toward an Ecological Society,* p. 104.

74. Ophuls in Pirages, *Sustainable Society,* p. 168.
75. Tokar, *Green Alternative,* p. 31.
76. See Schumacher's amazingly popular work *Small is Beautiful,* ch.4.

۷۷. جنبه‌های عدم خشونت به عنوان یکی از چهارستون جامعهٔ اکولوژیکی در کنار اکولوژی، مسئولیت اجتماعی و دموکراسی توده مردم مطرح است؛ نک.

Spretnak and Capra, *Green Politics*, p. 41

78. See also W. and D.Schwarz, *Breaking Through,* p. 207. On this question of the change in the whole 'lifestyle', see Porritt and Winner, *Coming of the Greens,* ch.8.
79. Robertson, *Future, Work.* This will be explored a little more in the next section.
80. Goldsmith, *Blueprint for Survival,* pp. 51,53. Kirkpatrick Sale suggest

neighbourhoods of 500-1000 and larger units of 5,000-10,000; see Sale, *Dwellers in the Land,* pp. 62-4.

81. Tokar, *Green Alternative,* p. 27.
82. See n.81 above.
83. Ibid., p. 27, and Sale, *Dwellers in the Land;* see also Dobson's discussion here, *Green Political Thought,* pp. 117ff.

۸۴. «سازمان ساختمند با دموکراسی مشارکتی سیاست اساسی خود را بر طبق رأی‌گیری مشخص و معین می‌کنند. به افراد امکان می‌دهد که به تمام احزاب رسمی دسترسی داشته باشند، و از ساختار سلسله مراتبی پرهیز می‌کند»؛ نک.

Spretnak and Capra, *Green Politics,* p. 35; Bahro, *From Red to Green,* P.222;

در این‌جا همانندی‌های شدیدی میان اکولوژیست‌های ژرف و اکولوژیست‌های اجتماعی نظیر بوکچین وجود دارد که دموکراسی مشارکتی را در تقابل با دموکراسی نمایندگی قرار می‌دهد؛ نک.

Bookchin, *Toward an Ecological Society,* p. 216.

85. See Spretnak and Capra, *Green Politics,* p. 47; Robertson, *Future, Work,* pp. 79-80.
86. Goldsmith, *Blueprint for Survival,* p. 48.
87. *Ibid*, p. 49.

۸۸. اندرودابسون در این‌جا سیاست استوار دولت چین را در مورد این‌که هر خانواده باید یک فرزند داشته باشد به یاد من می‌آورد که ظاهراً در واقع از حمایت مردم برخوردار شده است.

89. See Dobson, *Green Political Thought,* pp. 96-7.
90. Goldsmith, *Blueprint for Survival,* p. 50.
91. Ash, *New Renaissance,* pp. 53-4.
92. Goldsmith, *Blueprint for Survival,* p. 52; Tokar, *Green Alternative,* P.31; Spretnak and Capra, *Green Politics*, pp. 45, 178-9; Robertson, *Future Work,* p. 141.

۹۳. معضل دیگری در این‌جا مطرح است که در متون اکولوژیکی هیچ خط ثابتی از استدلال در مورد معنای «آزادی» وجود ندارد. معمولاً مفاهیم لیبرالی انتقادی از آزادی منفی وجود دارد؛ نک.

Pirages, *Sustainable Society,* p. 9.

با وجود این، روشن نیست که چه مفهومی از آزادی به جای آن مطرح شده است.

۹۴. همچنین در باره مسئله «اَبَر ایدئولوژی»؛ نک.

Porritt in Goldsmith and Hildyard, Green Britain, pp. 344-5

در مورد تفسیر بسیار مشابهی در باره صنعت‌گرایی و رشد؛ نک.

Goldsmith, *Blueprint of Survival,* p. 26.

95. See Pepper's contemptuous remarks on this theme in *Roots of Modern Environmentalism,* p. 5.
96. Spretnak and Capra, *Green Politics,* p. 78.

۹۷. «اقتصاددانان امروزی، چه نئوکلاسیک‌ها، مارکسیست‌ها، کینزی‌ها، یا مکاتب نوکینزی معمولاً فاقد دیدگاهِ اکولوژیکی هستند. به جای به رسمیت شناختن اقتصاد به عنوان جنبه‌ای از کل ساخت اجتماعی و اکولوژیکی، آن‌ها می‌خواهند آن را جدا و به عنوان مدل‌های نظری بسیار غیر واقعی

توصیف کنند... آن‌ها به هزینه‌های اجتماعی و زیست محیطی تولید شده با کل فعالیت اقتصادی بی‌توجه هستند»؛ همان کتاب ص ۷۸-۷۷.

98. Goldsmith and Hildyard, *Green Britain*, p. 25.
99. Ekins (ed.), *Living Economy*, p. xviii
100. Pirages, *Sustainable Society*, p. 3.
101. See Spretnak and Capra, *Green Politics*, p. 88.
102. See Goldsmith and Hildyard, *Green Britain*, pp. 6-20.
103. Ryle, *Ecology and Socialism*, p. 46.
104. Weston in his introduction and Pepper's article in Weston, *Red and Green*, pp. 28,119-21. See also Pepper's heated discussions in *Roots of Modern Environmentalism*, also Porritt and Winner's somewhat irate response to Pepper and Weston as 'the angry spluttering from worn-out ideologues who have long since lost touch with the real world' in *Coming of the Greens*, p. 256.
105. Elkingtion and Burke, *Green Capitalists*, p. 23; see also Pearce, Markandya and Barbier, *Blueprint for Green Economy*.
106. Elkingion and Burke, *Green Capitalism*, p. 239.
107. Ibid., p. 252.
108. Porritt and Winner, *Coming of the Greens*, p. 151; see also Yearley's discussion, *The Green Case*, p. 106.
109. Robertson, *Future Work*, p. 5.
110. See Ekins, (ed.), *Living Economy*, pp. 44ff; part 2 of the book is entitled 'Putting People First'.
111. Ibid., p. 55.
112. Robertson, *Sane Alternative* and *Future Work;* Dauncey, *Unemployment Handbook* and *Nice Work*.
113. Robertson *Future Work*, p. x.
114. *Ibid.*, p. xii; Ekins, *Living Economy*, p. 169; Schwarz, *Breaking Through*, p. 22.
115. See Robertson, *Future Work*, p. 175.
116. See Ekins, *Living Economy*, pp. 241ff; Spretnak and Capra, *Green Politics*, pp. 97ff.
117. Robertson in Ekins, *Living Economy*, p. 114. This Ruskinian notion of 'health as Wealth' is in fact one of the main points of Robertson's earlier book, *The Sane Alternative*.
118. Ekins, *Living Economy*, p. 128.
119. Ibid., pp. 139-65.
120. Daly (ed.), *Steady-State Economy;* see also his article 'The Steady-State Economy: What, Why and How' in Pirages, *Sustainable Society*.

۱۲۱. دیلی متذکر می‌شود که در استخراج کانی‌های تغلیظ شده ما انرژی مورد مصرف را به انرژی

مصرف نشدنی تبدیل می‌کنیم. آنتروپی، متمایز از حفظ انرژی، مستلزم آن است که در مادهٔ جابجا شده پیوسته انرژی را در کل سیستم کاهش دهیم. انرژی مورد مصرف منبع محدودی است؛ نک.
Pirages, Sustainable Society, pp. 107-110

۱۲۲. دیلی اخیراً همراه با جان ب. کاب معرفی گسترده‌تری از این عقاید ارائه کرده است. از آن‌جا که کتاب او در اواخر نوشتن این کتاب در دسترس من قرار گرفت نتوانستم عقاید او را درج کنم؛ نک.
Daly and Cobb, *Common Good.*

123. On the systems view as opposed to the mechanistic view, see Capra, *Turning Point.* On the scientific ambivalence and opposition, see yearley, *The Green Case,* ch.4.

فصل نهم: ناسیونالیسم

1. Snyder, *Meaning of Nationalism,* pp. 7ff; Shafer, *Faces of Nationalism,* pp. 13-14.

۲. در زبان فرانسه واژهٔ nationalisme؛ در زبان آلمانی Nationalismus؛ (گرچه واژه volk از نظر تاریخی مقدم‌تر و پرمعناتر است)؛ در ایتالیایی nazionalismo؛ و در اسپانیایی naçionalismo؛ آنتونی اسمیت می‌گوید که این واژه از اوایل ۱۷۰۰ وارد فرهنگنامه‌های اروپایی شده است. در Staats-Lexicon هوبنر در ۱۷۰۴؛ در هردر و آبه برنال در ۱۷۸۹؛ و به طور گسترده در انگلستان در دههٔ ۱۸۳۰؛ نک.

Smith, Theories of Nationalism, p. 167.

۳. «ناسیونالیسم حالتی ذهنی است که بین اکثریت مردم رواج می‌یابد و ادعا دارد که میان همهٔ اعضای جامعه رواج دارد؛ دولت ملی را به عنوان شکل آرمانی سازمان سیاسی به رسمیت می‌شناسد و ملیّت را منبع و سرچشمه تمام انرژی فرهنگی خلاقه و رفاه اقتصادی می‌داند؛ نک.

Kohn, *Idea of Nationalism,* p. 16;

«ناسیونالیسم... یک وضع ذهنی و احساسی گروهی است که در یک محدودهٔ جغرافیایی معین زندگی می‌کنند، به زبان مشترکی سخن می‌گویند، ادبیاتی دارند که در آن آرمان‌ها و آرزوهای ملت بیان شده است، به سنّت مشترکی وابسته هستند، قهرمانان سنّتی مشترک، و در بعضی موارد مذهب مشترکی دارند.»؛ نک.

Snyder, *German Nationalism,* p. i;

ناسیونالیسم «توصیف کنندهٔ گروهی (با اندازهٔ معین) از مردمی است که معمولاً با عوامل زیر با یکدیگر متحد هستند: (۱) سکونت در سرزمین مشترک... (۲) میراث و فرهنگ مشترک، (۳) منافع و علایق مشترک در حال حاضر و امیدهای مشترک برای زندگی با هم در آینده، و (۴) میل مشترک برای زندگی و حفظ دولت خود.»؛ نک.

Shafer, *Faces of Nationalism,* p. 15;

«جمعیتی با نام معین که در سرزمینی تاریخی، اسطوره‌های مشترک و خاطرات تاریخی، فرهنگ مردمی و توده‌ای، اقتصاد مشترک و حقوق قانونی مشترک و وظایف کلیهٔ اعضای آن سهیمند.»؛ نک.

Smith, *National Identity,* p. 14;

ناسیونالیسم «به معنای پذیرش رسمی مردم و نیازهای آن‌ها از نظر منزلت»، شاید شامل دولت است.
Kellas, *Politics of Nationalism,* p. 33.

۴. «ما به تعداد متفکران و محققانی که به نوشتن در بارهٔ ناسیونالیسم پرداخته‌اند، تعریف در بارهٔ ناسیونالیسم داریم»،
Peter F.Sugar, 'From Ethnicity to Nationalism and Back Again' in *Palumbo and Shanahan* (eds), *Nationalism*, p. 67.

۵. در این‌جا می‌توان استدلال کرد که ایدهٔ حقوقی شهروندی باید متمایز از ایدهٔ ملیّت در نظر گرفته شود چون شهروندی همیشه مبتنی بر چیزی مانند خانواده یا روابط خویشاوندی است. با وجود این، ملیّت می‌تواند صورت کوتاه شده شهروندی قانونی باشد. مسئله در این‌جا معانی ضمنی‌ای است که مکرر از طریق ریشهٔ مشترک زبان‌شناختی به ناسیونالیسم وارد شده‌اند.

۶. نمونهٔ بارز آن ملیّت‌های قومی تحت حکومت امپراتوری هابسبورگ است که در آرزوی استقلال ملی (و بنابراین، از نگاه بعضی‌ها «ملیّت‌گرایی») تا قرن نوزدهم نبوده‌اند؛ نک.
Alter, *Nationalism*, p. 18.

۷. علاقه به خصلت ملی همانندی‌هایی با شیفتگی به جمجمه‌شناسی، چهره‌شناسی و انسان‌شناسی اولیه در قرن هجدهم دارد. تعدادی از چهره‌های برجسته اواخر قرن هجدهم به ایدهٔ خصلت ملی علاقه نشان داده‌اند؛ مثلاً:
Immanuel Kant, *Anthropology,* Part 2, 'Anthropological Characterisations', or David Hume, 'Of National Characters' in *Essays.*
با وجود این، اصطلاح «خصلت ملی» در آن زمان تقریباً در سطح ملاحظه علمی اجتماعی و به‌عنوان اندیشه‌ای توصیفی و تجربی جا افتاده بود. این اصطلاح در بخش آخر این قرن کمابیش از لحاظ کاربرد آکادمیک افت کرد.

۸. «منافع ملی» جامع‌ترین توصیف مجموعه ارزش‌های سیاست خارجی است؛ نک.
Frankel, *National Interest,* p. 26.

۹. بعضی این را به عنوان ابزاری جهت تفکیک میهن‌پرستی از ناسیونالیسم به کار می‌گیرند؛ نک.
Snyder, *Meaning of Nationalism*, ch.1.

۱۰. به نظر می‌رسد که کارلتون هیس در بارهٔ اختلاط چندان نگران نیست؛ نک.
Essays on Nationalism, p. 6.
با وجود این، نویسندهٔ جدیدی عمیقاً نگران تأثیر مغشوش کنندهٔ اختلاط واژه‌هاست و عقیده دارد که نظریه‌پردازان سیاسی باید تا جایی که می‌توانند آن‌ها را جداگانه در نظر گیرند؛ نک.
Mary Dietz, 'Patriotism' in Ball, Farr and Hanson (eds), *Political Innovation and Conceptual Change,* pp. 191-2.
بعضی دیگر ظاهراً امید اندکی دارند و ناسیونالیسم را برادر همخون «میهن‌پرستی» می‌دانند؛ نک.
John Schaar, *Legitimacy and the Modern State,* p. 285.

۱۱. اثر عمده آنتونی اسمیت در این‌جا کتاب *خاستگاه‌های قومی ملت‌ها* است.

۱۲. گرچه نژاد غالباً در قرن هجدهم در حکم پدیده‌ای اقلیمی یا زیست محیطی در نظر گرفته می‌شد؛ نک.
Mosse, *Tewards the Final Solution.*

۱۳. «به نظر می‌رسد که نفرت‌های نژادی زشت‌ترین تجلی احساس خشونت جمعی هستند.»؛ نک.
Berlin, *The Crooked Timber of Humanity,* p. 252.

۱۴. در مورد ناسیونالیسم آنارشیستی‌تر؛ نک.
Landauer, *For Socialism.*

۱۵. این در واقع نسبتاً جدید است. از اواخر دههٔ ۱۹۸۰ برخی نظریه‌پردازان سیاسی تا حدی به این نکته توجه کرده‌اند.

۱۶. من در این‌جا نگفته‌ام که ناسیونالیسم و فاشیسم مستقیماً همانند هستند، بلکه بیش‌تر تا حدی که محققان مجذوب انواع مشابه رفتار در هر دو ایدئولوژی شده‌اند مطالبی گفته‌ام.

17. See Kellas, *Politics of Nationalism.*

۱۸. برخی از این گزارش‌ها به اصطلاحات کاربردی آن‌ها بستگی دارند. کتاب آنتونی اسمیت از این لحاظ در نوع خود منحصر به فرد است: او در آغاز، جماعات قومی را از ناسیونالیسم متمایز می‌سازد، با این صفت عمده که قوم شامل ناسیونالیسم می‌شود و انتقال دهندهٔ آن است. بدین قرار، گرچه ناسیونالیسم، به عنوان یک جنبش و یک ایدئولوژی می‌باید مشروعاً به مثابه ایده و عملی مدرن نگریسته شود، قوم‌ها واحدهای کهن هستند که به قدمت همکاری انسانی‌اند؛ نک.
Smith, *Ethnic Origins of Nations.*

19. Smith, *Ethnic Origins of Nations*, p. 215.

20. ibid., p. 216.

۲۱. دانشکدهٔ هنر بسیاری از دانشگاه‌های قرون وسطی از لحاظ اداری به «ملت‌ها» برای رأی‌گیری بر حسب محل تولد تقسیم شده بودند؛ نک.
Snyder, *Meaning of Nationalism,* p. 29; Schafer, *Faces of Nationalism,* p.14.

22. MacCormack, *Legal Rights and Social Democracy,* pp. 256 and 260.

23. Kohn, *Idea of Nationalism,* p. 4.

24. See Lord Acton, 'Nationality' in Acton, *History of Freedom and Other Essays.*

25. See Andrzej Wąlicki, *Enlightenment and the Birth of Modern, Nationhood.*

26. See Smith *Nationalism in the Twentieth Century,* p. 1; Hans Kohn, *The Idea of Nationalism,* p. 3, although Kohn does see strong elements of what he calls an 'unconscious nationalism' predating the French Revolution; Snyder, *Meaning of Nationalism,* p. 29; Kedourie *Nationalism*, p. 12. Kedourie also places a strong emphasis on the French Revolution in con-junction with certain crucial philosophical ideas; Birch, *Nationalism and National Integration,* p. 4; Mayall, *Nationalism and International Society,* p. 43; Kamenka, Introduction to *Nationalism*, p. 4; Berlin, *Crooked Timber of Humanity,* p. 244.

27. Hobsbawm, *Nations and Nationalism;* Gellner, *Nations and Nationalism.*

28. See Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe.*

29. Hobsbawm, *Nations and Nationalism.*

30. Smith, *Theories fo Nationalism,* p. 50.

31. ibid., p. 49.

32. See Deutsch, *Nationalism and Social Communication.*

33. Hobsbawm, *Nations and Nationalism,* p. 10.
34. Gellner, *Nations and Nationalism,* p. 57.
35. id.

۳۶. گرچه گلنر شکی نداشت، عقیده دارد که یک دولت چند فرهنگی یا چند قومی عملاً هویت ملی را تضعیف می‌کند.

37. Nairn, *Breakup of Britain,* p. 329.

۳۸. «از زمان جنگ جهانی دوم هر انقلاب موفقی خود را با عنوان «ملی» تعریف می‌کند ـ جمهوری خلق چین، جمهوری سوسیالیستی ویتنام و غیره ـ و با این کار خود را قاطعانه بر پایهٔ سرزمین و فضای اجتماعی به ارث رسیده از گذشته پیش از انقلاب استوار می‌سازد»،

Anderson, *Imagined Communities,* p. 12.

۳۹. بنابه نوشتهٔ انگلس: «به عقیده من مستعمره‌نشینان واقعی، یعنی کشورهایی که توسط جمعیت اروپایی اشغال شده‌اند ـ کانادا، کیپ تاون، استرالیا ـ مستقل خواهند شد: از سوی دیگر، کشورهایی که جماعات بومی در آن‌جاها ساکن هستند و تحت تسلط قرار گرفته‌اند ـ هندوستان، الجزایر، مستعمرات هلند و پرتغال و اسپانیا ـ باید [در پی یک انقلاب] از طریق پرولتاریا به سرعت به سوی استقلال گام بردارند.»؛ نک.

Friedrich Engels to Karl Kautsky, 12 September 1882 in *Marx and Engels on Colonialism,* p. 342.

در بارهٔ مطالعهٔ دیگر مارکس و انگلس در این زمینه؛ نک.

Davis, *Towards a Marxist Theory of Nationalism.*

40. Bauer's key book was *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie,* see Nimni, *Marxism and Nationalism.*
41. Quoted in Nimni, *Marxism and Nationalism,* p. 142.
42. ibid., p. 172.
43. Smith, *Theories of Nationalism,* p. 193.

۴۴. اولین و با نفوذترین طبقه‌بندی دوگانه ناسیونالیسم‌های غربی و شرقی متعلق به هانس کوهن بود؛ نک.

Kohn, *Idea of Nationalism.*

پلامناتز نیز همین راه را می‌پیماید؛ نک.

Plamenatz, 'Two Types of Nationalism', in Kamenka (ed.) *Nationalism.*

فریدریش ماینکه Staatsnation و Kulturnation را متمایز می‌سازد،

Meinecke, *Cosmopolitanism and the Nation State;* and see also Minogue, *Nationalism*, p. 13.

در بسیاری از طبقه‌بندی‌های دوگانه معمولاً میل شدیدی به این‌که غرب را دارای ناسیونالیسم آزاداندیش‌تر و متمایز از ناسیونالیسم توأم با فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم بدانند وجود دارد؛ نک.

Kohn, *Idea of Nationalism,* p. 351; Tamir, *Liberal Nationalism,* p. 90; Smith, *Theorien of Nationalism,* p. 7 and *Nationalism in the Twentieth Century,* pp. 83-5.

سنخ شناسی سه گانه‌ای نیز در نزد کلاس وجود دارد که ناسیونالیسم قومی، اجتماعی و رسمی را متمایز می‌سازد؛ نک.

Kellas, *Politics of Nationalism,* p. 52; Peter *Alter's Risorgimento,*

و در بارهٔ اصلاح و تکامل ناسیونالیسم؛ نک.

Alter, *Nationalism*

طبقه‌بندی‌های چهارگانه هم از لحاظ تاریخی مطرح شده است، مثلاً: ۱۸۷۱-۱۸۱۵ ناسیونالیسم وحدت جو؛ ۱۹۰۰-۱۸۷۱ ناسیونالیسم مخرب؛ ۱۹۴۵-۱۹۰۰ ناسیونالیسم پرخاشگر و ستیزه‌جو؛ و بالاخره از ۱۹۴۵ تاکنون اشاعهٔ جهانی ناسیونالیسم؛ نک.

Snyder, *Meaning of Nationalism,* ch.5.

کارلتون هیس طبقه‌بندی پنج گانه‌ای به کار می‌برد: ژاکوبن؛ لیبرال؛ سنّت‌گرا؛ حمایت‌گرای اقتصادی؛ و یکه تاز تمام عیار؛ نک.

Hayes, *Essays in Nationalism and The Historical Evolution of Modern Nationalism.*

۴۵. Risorgimento به معنی «بیدارگران» است.

46. See Miller, 'The Nation State: A Modest Defence', in Brown (ed.), *Political Restructuring in Europa.*

۴۷. اصطلاح «ناسیونالیسم تمام عیار» به نویسنده فرانسوی شارل مورا نسبت داده شده است. بعضی نویسندگان ناسیونالیسم ژاکوبنی را در زمان انقلاب کبیر فرانسه پیشگام ناسیونالیسم تمام عیار دانسته‌اند.

48. Hayes, *Historical Evolution of Modern Nationalism,* p. 135.

49. Mazzini, *Essays on the Duties of Man.*

۵۰. «ناسیونالیسم ریزر جیمنتوی بین‌المللی هیچ طرح و نقشه‌ای برای پرهیز از تعداد فزاینده وضعیت‌هایی که در آن‌ها هدف‌های رقابت جویانه ناسیونالیسم‌های متفاوت به طور نومیدانه‌ای به ستیزه‌جویی‌ها می‌انجامید در دست نداشت»؛ نک.

Alter, *Nationalism,* p. 33.

۵۱. مضمون کتاب می‌گوید که «سنّت لیبرالی با احترام به استقلال فردی، تفکر و گزینش، و سنّت ملی با تأکید خود بر تعلق، وفاداری و همبستگی، می‌توانند به راستی با یکدیگر سازگار باشند»؛ نک.

Tamir, *Liberal Nationalism,* pp. 6 and 10.

او بعدها می‌گوید که: «این کتاب نظریهٔ لیبرالی را به عنوان نقطهٔ شروع در نظر می‌گیرد، می‌کوشد تا استدلال ناسیونالیستی را به زبان لیبرالی ترجمه کند»، ص ۱۴. مراجع این اندیشه عبارتند از کتاب کوهن و تمایز اصلی میان ناسیونالیسم غربی و شرقی، پذیرش همین فکر توسط پلامناتز و نیز نوشته‌های گوناگون آیزایا برلین. چنان که مفسری در بارهٔ برلین می‌نویسد: «مهم است تأکید شود که علاقهٔ برلین به ناسیونالیسم علاقهٔ به ناسیونالیسم ریزور جیمنتو و انقلاب‌های اروپا در ۱۸۴۸ است؛ علاقه به ناسیونالیسم وردی و کلمانسو است نه به ناسیونالیسم ترایچکه و بارس»؛ نک.

Stuart Hampshire, 'Nationalism' in Edna and Avishai Margalit (eds) *Isaiah Berlin: A Celebration,* p. 132.

بعداً همین مفهوم گسترده، آگاهانه یا ناآگاه، توسط برخی از شاگردان و ستایندگان پلامناتز مانند: دیوید میلر، برایان باری، نیل مک کورمیک پذیرفته شده است؛ نک.

Brian Barry, 'Selff-Government Revisited' in Miller and Seidentrop (eds), *Nature of Political Theory.*

52. For some fascinating studies of this see Eade (ed.), *Romantic Nationalism in Europe.*

53. Kedourie, *Nationalism*; Lord Acton, 'Nationality' in *History of Freedom and other Essays.*

54. Peter Alter, *Nationalism*, p. 40.

۵۵. آلتر انواع اوّلیه ناسیونالیسم تمام عیار را در امپراتوری ویلهلم در آلمان دهه ۱۸۸۰ می‌بیند. کتاب هاینریش فون ترایچکه و «جامعه پان ژرمن» که در ۱۸۹۱ تأسیس شد (و تا ۱۹۳۹ دوام آورد) وحدت ملی در آلمان را سکوی پرتابی برای توسعه آلمان به سوی یک قدرت جهانی‌شدن می‌دانستند؛ نک.

Alter, *Nationalism*, pp. 41-2.

۵۶. البته مگر این‌که کسی خود ناسیونالیسم را به عنوان نوعی مذهب تفسیر کند؛ نک. به گ. ل. موس که مثلاً ناسیونالیسم را چنین تعریف می‌کند «سبک نویی از اندیشهٔ سیاسی... مبتنی بر الهیات عرفی شده و مراسم و آیین‌های عبادی آن؛ دموکراسی یعنی مشارکت در نمایشی که از این بنیادها رشد می‌کند. این الهیات تعیین کنندهٔ تصوری هستند که ملت‌ها از خود دارند، راهی که مردم ارادهٔ عمومی خود را در آن تعیین می‌کنند.»؛ نک.

Mosse, 'Mass Politics and the Political Liturgy of Nationalism' in Kamenka (ed.) *Nationalism*, p. 39.

57. Tamir, *Liberal Nationalism,* p. 14.

۵۸. استعارهٔ ملی بودن «خود» یا «شخص».

۵۹. ناسیونالیست‌های فاشیست تمام عیار از اندیشهٔ آزادی و خودمختاری فردی نفرت دارند، اما به استقلال و خودمختاری ملی اعتراضی ندارند.

۶۰. در واقع، در قرائت من، آن‌ها این معضل اضافی را که چگونه ملت خودمختار و مستقل باشد حل نمی‌کنند، یعنی این‌که قسمت اعظم شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی لیبرال ریشه در فردگرایی (در انواع آن) دارد، بلافاصله روشن نمی‌شود که این چگونه می‌تواند برای خودهای گروهی (ملت‌ها) قابل توضیح باشد. لیبرالیسم از لحاظ تاریخی و فلسفی با شخصیت جمعی یا کل‌گرایی روشمند مشکل داشته است.

61. See Tamir, *Liberal Nationalism,* p. 33.

۶۲. در بارهٔ خودمختاری به منزلهٔ سازگاری با دولت ملی در قسمت بعدی بحث خواهیم کرد.

63. For a brief outline of the communitarian movement see Kymlicka, *Con-temporary Political Philosophy.*

۶۴. درک این نکته مهم است که صُور متمایزی از این اجتماع‌گرایی وجود دارند. اجتماع‌گرایان ضد فردگرایی، اجتماع‌گرایان لیبرال، و اجتماع‌گرایان فردگرا وجود دارند. موضع ضد فردگرایی احتمالاً با آثار آلیسدر مک‌اینتایر بهتر شناخته می‌شوند... موضع اجتماعی‌گرایی لیبرال را می‌توان در آثار زیر دید:

Michael Walzer's, *Spheres of Justice and Interpretation and Social Criticism,*

Michael Sandel's work and, to some degree, Charles Taylor's *Ethics of Authenticity*.

موضع اجتماع‌گرایی عقل‌گرایانه (و نیز لیبرال) متعلق به زیر است:

Joseph Raz, *The Morality of Freedom*.

65. The work of Michael Walzer is an exception, see Walzer 'The Moral Standing of States' in Beitz et al. (eds) *International Ethics*.

۶۶. مک‌اینتایر ، مگس کوچکی بیش نیست؛ با وجود این جاذبه او مبتنی است بر حسرت گروه‌های قدیمی و حسرت همبستگی گروه‌های کوچک در حال حاضر مبتنی بر فرض پاپ لئوی سیزدهم *Aeterni Patris* که دقیقاً یک اثر با جاذبه زیاد نیست.

۶۷. آموزش و تربیت [*Bildung*] در آغاز به پرورش انسانی، مخصوصاً تحول درونی شخصیت انسان مربوط می‌شد. در اندیشهٔ عرفانی آلمانی، سیروسلوک باطنی در عین حال به معنای کشف خدا بود. *Bildung* در سنّت جدید *Bildungsromans* گنجانده شد که به رشد درونی و باطنی و تحول و پرورش شخص مربوط می‌شد چنان که در *Wilhelm Meister's Lehrjahre* گوته آمده است. در نزد نویسندگانی مانند فیخته رابطه محوری خود با غیر خود یک رابطهٔ *Bildung* بود. در نزد هگل همین ایده بُعد تاریخی نیرومندی پیدا کرد. فرآیند تاریخی [Geist] [روح] به نظر هگل یک *Bildung* بود.

68. Quoted in Klaus Vandung in Eade (ed.) *Romantic Nationalism*, P.141.

69. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, p. 51.

۷۰. بنابه نظر هابس باون، در دهه ۱۷۹۰ تقریباً ۵۰٪ جمعیت به زبان فرانسه سخن می‌گفتند و فقط حدود ۱۲ تا ۱۳ درصد آن‌ها درست حرف می‌زدند؛ نک.

Hobsbawn, *Nations and Nationalism*, p. 60.

71. See Schenk, *Mind of the European Romantics*, pp. 16-17.

72. B.Anderson, *Imagined Communities*, p. 47. For some similar points to Anderson see also Snyder, *Meaning of Nationalism*, p. 21.

۷۳. آندرسون این گفتهٔ هابس باون را متذکر می‌شود که «پیشرفت مدارس و دانشگاه‌ها نشان می‌دهد که ناسیونالیسم در مدارس و به ویژه دانشگاه‌ها تبدیل به قهرمان آگاهانه‌ای شده است.»؛ به نقل از:

The Age of Revolution, p.166, in Anderson, *Imagined Communities*, p.70.

74. Anderson *Imagined Communities*, pp. 77,78 and 83.

۷۵. در بارهٔ جنبهٔ اسطوره‌سازی ناسیونالیسم نویسنده‌ای گفته است «کی کویو... که انسجام آن اکنون در فهم کنیاتا و ناسیونالیسم در کنیا این قدر اهمیت دارد، پیش از تحمیل فرمانروایی بریتانیا هویت چندانی نداشت: گروه‌های متمایز نظیر سیک‌ها در هندوستان، ایبو در نیجریه، و مالاها در مالزی از یک صد سال پیش آگاه به «همانندی» خود بودند.»؛ نک.

Greenberg *Race and State in Capitalist Development*, pp. 14-15.

این گرایش در ناسیونالیسم مائوری نیز بازتاب یافت که طی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ گسترش یافت؛ نک.

Andrew Sharp, *Justice and the Māori* and R.Mulgan, *Māori Pākehā and Democracy*.

76. These form central themes in Schenk's discussion of Romantic thought, see Schenk, *Mind of the European Romantics;* see also Barnard, Introduction to *Herder on Social and Political Culture,* pp. 55-8.

۷۷. چنان که هردر نیز گفته است: «آرزو داشتم می‌توانستم در این واژه *Humanität* هر چه را که قبلاً در مورد تکوین نجیبانه انسان از لحاظ عقل و آزادی گفته بودم، معنی ظریف و انگیزش‌ها، ظریف‌ترین و زمخت‌ترین سلامتی، تحقق هدف‌های جهان... را می‌گنجاندم... چون انسان کلمه‌ای نجیبانه‌تر برای سرنوشت خود از آنچه را که جوهر خود را به عنوان موجودی انسانی بیان می‌دارد و تصویر خالق و خداوند را بر زمین باز می‌تاباند در اختیار ندارد»،

Herder, *Idea for a Philosophy of History* in Barnard (ed.), *Herder on Social and Political Culture,* pp. 266-7.

با وجود این، کلمه «انسانیت» در نزد هردر هنوز عمیقاً مبهم است؛ نک.

Ergang, *Herder and the Foundation of German Nationalism,* p. 83.

78. Berlin, *Vico and Herder,* p. 181.
79. See Aarsleff, *From Locke to Saussure.*
80. Barnard, Introduction, *Herder on Secial and Political Culture,* P.20.
81. Herder in Barnard (ed.) *Herder on Social and Political Culture,* P.119. However, note Aarsleff's qualifications on this point, *From Locke to Saussure,* p. 151.
82. Barnard, Introduction, *Herder on Social and Political Culture,* p. 31; Ergang, *Herder and the Foundation of German Nationalism,* pp. 85-6.

چنان که ارگانگ می‌گوید: «با داشتن جسم و روح... گروه تبدیل به موجود واحدی یعنی فردیت، و شخصیت می‌شود. این موجود خود را در تمام پدیده‌های تاریخ خود، در زبان، در ادبیات، در مذهب، در آداب و رسوم، در هنر، در علم متجلی می‌سازد... و مجموع این تجلیات فرهنگ یک ملت را تشکیل می‌دهد.»، ص ۸۷.

83. Berlin, *Vico and Herder,* p. 169.
84. All quotations are taken from the Fourth Address, 'The Chief Difference between the Germans and the Other Peoples of Teutonic Descent' in *Addresses to the German Nation,* pp. 55-84.
85. Fichte, *Addresses to the German Nation,* pp. 215-16.

۸۶. فیخته و ناسیونالیست‌های پیرو او در تلاش بودند تا ثابت کنند... که صحبت کردن به یک زبان دلیل کافی برای کلیه ترتیبات سیاسی و تشکیل یک تشکل سیاسی جدید است. کدوری می‌افزاید: «اگر زبان به معیار دولت ملی تبدیل شود روشنی اساسی این مفهوم در فضای مه آلودی از تفکرات ادبی و آکادمیک ناپدید می‌شود.»؛ نک.

Kedourie, *Nationalism*, pp. 69 and 70.

87. Fichte, *Addresses to the German Nation,* p. 224.
88. ibid., p. 226.
89. Alter, *Nationalism*, p. 63.

۹۰. ملت‌هایی که به وجود آمدند عبارت بودند از: یونان در ۱۸۳۰؛ بلژیک در ۱۸۳۱؛ ایتالیا در ۱۸۶۱؛ آلمان در ۱۸۷۱؛ رومانی، صربستان و مونته نگرو در ۱۸۷۸؛ نروژ در ۱۹۰۵؛ بلغارستان در ۱۹۰۸؛

آلبانی در ۱۹۱۳؛ فنلاند در ۱۹۱۷؛ لهستان، چکسلواکی، استونی، لتونی و لیتوانی در ۱۹۱۸؛ ایرلند در ۱۹۲۲. جامعه ملل در ۱۹۲۰ با ۴۲ عضو تأسیس شد. سازمان ملل متحد در ۱۹۴۵ با ۵۱ عضو تأسیس شد که در ۱۹۶۹ به ۸۲ عضو، در ۱۹۷۳ به ۱۳۵ عضو و در ۱۹۸۸ به ۱۵۹ عضو رسید. در سال ۲۰۰۰ احتمالاً بیش از ۲۰۰ عضو خواهد داشت؛ نک.
Alter, *Nationalism*, p. 97ff.

۹۱. «دستهٔ کاملی از دولت‌ها از فنلاند در شمال تا دولت‌های بالتیک، لهستان و چکسلواکی، و آلبانی، رومانی، و یونان در جنوب همگی محصول جدایی‌طلبی سیاسی هستند»؛ جدایی‌خواهی در جاهای دیگر نیز رخ داد، بلژیک از اتحادیه هلند گسست (۱۸۳۱)، نروژ از سوئد جدا شد (۱۸۱۴)؛ ایرلند جنوبی از بریتانیا گسست (۱۹۲۲)؛ ایسلند از دانمارک تجزیه شد (۱۹۴۴)؛ نک.
Alter, *Nationalism*, p. 99.
این الگو شامل تعداد زیادی از ناسیونالیسم‌های پسااستعماری در آفریقا و آسیا در دورهٔ پس از ۱۹۴۵ نیز می‌شود.

92. See Andrew Vincent, *Theories of the State.*

۹۳. منظورم در این‌جا افرادی نظیر یل تامیر، دیوید میلر و نیل مک کورمیک است.

۹۴. «استقلال و خودمختاری ملی و استقلال فردی بخشی از رهایی تاریخی نوع بشر از جهل و خودکامگی اعلام شدند».
Keens-Soper, 'The Liberal State and Nationalism', p. 702.

95. See, for example, David Miller, 'The Nation-State: a Modest Defence' in Chris Brown (ed.) *Political Restructuring in Europe.*

۹۶. من نظرات نیرومندی در بارهٔ جداسازی مقولهٔ ناسیونالیسم سوسیالیستی ندارم. در انواع نیرومندتر ناسیونالیسم مارکسیستی این قرن، بسیاری از نظام‌ها که خود را کمونیست می‌دانستند، در درجهٔ نخست ناسیونالیست بودند. با وجود این، همان‌گونه که در بخش آغازین در بارهٔ «ماهیت ناسیونالیسم» گفته شد، مارکسیست‌ها (با استثناناتی نادر) هرگز نتوانسته‌اند چندان به آسانی با پدیدهٔ ناسیونالیسم کنار آیند. در واقع از لحاظ نظری هیچ‌گاه به راستی مسئله را حل نکرده‌اند. سوسیالیست‌های اصلاح‌طلب و لیبرال تا حدی مسئله را به شیوهٔ ناسیونالیست‌های لیبرال حل کرده‌اند.

۹۷. خواننده برای روشن شدن بیش‌تر می‌تواند به بخش‌های مربوط به دولت در فصول محافظه‌کاری و فاشیسم رجوع کند.

98. 'Nations do not make states ... but the other way round', see Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, p. 10; see also Peter Sugar, 'From Ethnicity to Nationalism and Back Again' in Palumbo and Shanahan (eds) *Nationalism*, p. 81.

99. Quoted in Ergang, *Herder and the Foundation of German Nationalism*, pp. 243-4.

100. Smith, *National Identity*, pp. 14-15.

۱۰۱. «حتی ناظر بی‌طرف تاریخ اروپا از زمان انقلاب فرانسه می‌تواند ببیند که تعدد تنوع و تمایزات قومی از لحاظ تمام مقاصد و هدف‌های عملی، باعث شده است که ملت فرهنگی و دولت کاملاً همپوشی داشته باشند... در تاریخ جهان نیز دولت‌های ملی حتی در قرن حاضر و قرون گذشته استثنا بوده‌اند؛ در حالی که بر عکس، دولت‌های چند ملیتی قاعده واقعیت تاریخی هستند.

این‌گونه دولت‌ها حتی پس از دویست سال درگیری با مسائل ملی و ناسیونالیستی هنوز در اروپای امروز وجود دارند»؛ نک.

Alter, *Nationalism*, pp. 111-12.

همچنین؛ نک.

Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, p. 17.

۱۰۲. مگر آن‌که کسی اعتراف کند که «ناسیونالیسم‌های رسمی» توسط دولت‌ها مطرح شده‌اند که با ناسیونالیسم‌های قومی یا مردمی فرق دارند. با وجود این، این ناسیونالیسم‌های رسمی کاملاً آشکارا مصنوعی‌تر از ناسیونالیسم‌های مبتنی بر قومیت هستند.

103. Smith, *Theories of Nationalism*, pp. 7-8.

۱۰۴. «ناسیونالیسم و دموکراسی از لحاظ منشأ نهضت‌هایی معاصر محسوب می‌شوند و از بسیاری جنبه‌ها از شرایط مشابهی پدیدار شده بودند»؛ نک.

Kohn, *Idea of Nationalism*, pp. 191-2.

۱۰۵. چنان که هابس باون در بارهٔ پیشرفت و توسعه این دموکراسی‌ها در اواخر قرن نوزدهم می‌گوید: «تضاد تراژیک آن این بود که... کمک کرد آن‌ها در قتل‌عام‌های چند جانبه جنگ جهانی غرق شوند»؛ نک.

Nations and Nationalism, p. 89.

۱۰۶. «نهادهای آزاد تقریباً غیر ممکن بود که در یک کشور از ملیّت‌های متفاوت به وجود آیند. در میان مردمی بدون احساس همدردی، به ویژه اگر به زبان‌های مختلفی بنویسند و تکلم کنند، افکار عمومی متحد و یگانه در حکومت نمایندگی نمی‌تواند وجود داشته باشد.»؛ نک.

J.S.Mill, *Representative Government*, quoted in Birch *Nations and National Integration*, p. 39.

107. Cobban, *National Self-Determination*, p. 20.

۱۰۸. چنان که ویلسون به «کمیتهٔ روابط خارجی سنا» اعتراف کرده است: «وقتی من این مسائل را گفتم («که همه ملل حق خودمختاری دارند»)، آن‌ها را بدون اطلاع از این نکته گفتم که ملیّت‌هایی وجود دارند که روز به روز به سراغ ما می‌آیند، بر تعدادشان افزوده می‌شود... نمی‌دانید و نمی‌توانید تصور کنید چقدر نگران شدم که در نتیجه سخنان من میلیون‌ها مردم امیدهای خود را به حرف‌های من بسته‌اند.» به نقل از:

Cobban, *National Self-Determination*, p. 21.

۱۰۹. بسیاری از کسان فرض کرده‌اند که ملت‌ها باید برای تشکیل یک ملت و دولت اندازه معینی داشته باشند. ماتزینی فکر می‌کرد که حداکثر یازده دولت ملی باید در اروپا وجود داشته باشند. او مثلاً معتقد بود که ایرلند کوچک‌تر از آن است که بتواند یک دولت ملی تشکیل دهد و به آن‌ها توصیه می‌کرد که جزو بریتانیا باقی بمانند. نک.

Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, p. 31.

پرزیدنت ویلسون در کنفرانس صلح با یک هیئت ایرلندی روبرو شد که اصرار داشتند نمایندهٔ دولت ایرلند هستند. او نیز مانند ماتزینی عقیده داشت که ایرلند زیاده از حد کوچک است. مفسری می‌نویسد «ویلسون پیوسته از توجه به درخواست‌های مکرر ملیّت‌های تابع متفقین که به حضورش می‌رسیدند امتناع می‌کرد.» به نقل از:

Cobban, *National Self-Determination*, p. 22.

بهتر است بگوییم که مارکس و انگلس نیز در بارهٔ اندازه و اعتبار دولت‌های ملی عقاید مشابهی داشتند. نک.

Nimni, *Marxism and Nationalism*, pp. 31-3.

اصطلاح دولت‌های کوچولو [*Kleinstaaterie*] اصطلاحی شد برای سوءاستفادهٔ مشابه با اصطلاح «بالکانیزاسیون» در اواخر قرن نوزدهم. همین نکته در سخنان آدولف هیتلر نیز در بارهٔ مسئلهٔ اتریش در مارس ۱۹۳۸ بازتاب یافته است که گفت: «چگونه می‌توان برای دولتی که فقط شش میلیون جمعیت دارد از کلماتی نظیر «استقلال» یا «حاکمیت» صحبت کرد؟ به نقل از:

Cobban, *National Self-Determination,* p. 2.

البته پیداست که هیتلر در این‌جا افکار دیگری در ذهن داشت.

110. See R.S.Bhalla, 'The Right of Self-Determination in International Law' in Twining (ed.) *Issues of Self-Determination,* pp.91-2. Alter remarks that Wilson's Fourteen Points 'gave anly vague contours to a process that was really to take off after the Second World War, a confict that also affected Asia and Africa', *Nationalism*, p. 117.

۱۱۱. عقیده و آموزهٔ خودمختاری در قانون بین‌المللی گنجانده شده است هر چند آنچه دقیقاً در آن گنجانده شده کماکان مبهم است؛ نک.

P.Sieghart, *The Lawful Rights of Mankind.*

در اولین مادّه دو عهدنامه بین‌المللی در بارهٔ حقوق بشر (۱۹۶۶) که در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسیده است، اعلام شده که «همه ملت‌ها حق خودمختاری دارند. به برکت این حق آن‌ها می‌توانند آزادانه وضع و منزلت سیاسی خود را تعیین کنند.»

112. Some critics find the idea of 'self' totally mythical in this sense, see Richard T.DeGorge 'The Myth of the Right of Collective Self-Determination' in Twining (ed.) *Self-Determination,* pp. 1-4. Other theorists appear quite unfussed by the moral rights of nation-states to be self-determining entities, see Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* and 'The Moral Standing of States' in Charles Beitz et al. (eds), *International Ethics.*

۱۱۳. مسلماً این فرضیه ماتزینی بود. ناسیونالیست‌های لیبرال جدیدتر محتاط‌تر هستند و معمولاً مفهوم خودمختاری را حول محورهای اخلاقی و قانونی محدود می‌کنند.

۱۱۴. اصطلاح کامرالیسم [Cameralism] (از ریشهٔ لاتینی *camera* یا به آلمانی *Kammer* به معنای «اتاق») از آپارتمانی سرچشمه گرفته که مشاوران مأمور رسیدگی به درآمدهای دولتی در آن گرد می‌آمدند. *Cameralia* یا *Cameral-Wissenschaften* نظریه‌هایی بودند که به اداره و رسیدگی درآمدها می‌پرداختند. بعدها به معنای علمی شد که به رسیدگی به امور دولتی به طور کلی می‌پرداخت. کامرالیست کسی بود که از امور مالیه و ادارهٔ نظری و عملی امور دولت بر می‌آمد. کامرالیسم اتاق یا دفتری (نخست مربوط به امور مالی و مالیاتی) بود که در آن‌جا کارمندان اداری دولت کار خود را انجام می‌دادند؛ نک.

Small, *The Cameralists.*

۱۱۵. این بیش‌تر به علاقهٔ سلاطین مطلقه و مستبد در جنگ دودمانی ارتباط دارد. طلا و نقره «منابع حیاتی جنگ» را تشکیل می‌دادند.

۱۱۶. هم افلاطون و هم ارسطو مدافع خودکفایی بودند، گرچه محدودیت‌هایی برای آن قائل می‌شدند.
Finley, *The Ancient Economy,* p. 125.

۱۱۷. فیخته تصور می‌کرد که بهتر است کارگران در دفاتر حکومتی ثبت نام کنند. کنترل‌هایی می‌بایست در هر کسب و کار و تجارت و شغلی انجام گیرد چون «اگر کارگر برای شاخه‌ای از فعالیت ثبت نام کند که تعداد زیادی از کارمندان طبق قانون اجازه استخدام دارند، ممکن است جایی برای او باقی نماند و ناچار شود خط کاری دیگری در پیش گیرد.»
Fichte, *Der Geschlossene Handelsstaat,* quoted in Heilperin, *Studies in Economic Nationalism,* p. 85.

۱۱۸. فیخته مفهوم متمایزی با سوداگران از ثروت در نظر داشت زیرا سوداگران ثروت را بر اساس فلز گرانبها می‌سنجیدند حال آنکه او ثروت را مواد خام و خوراک می‌دانست.

119. *Der Geschlossene Handelsstaat,* quoted in Heilperin, *Studies in Economic Nationalism,* p. 86.

۱۲۰. گرچه، تجربه این را تأکید می‌کرد، فیخته احساس می‌نمود که مردم باید اجازه مهاجرت داشته باشند. او همچنین می‌گفت که اگر بازدیدکنندگان خارجی به ستایش از وضع جدید بپردازند (که فکر می‌کرد چنین خواهد شد) در آن صورت دولت می‌توانست [Weltgeldپول جهانی] را از آن‌ها اخذ کند و به جایش هنگام مسافرت Landgeld [پول کشوری] پرداخت نماید.

۱۲۱. «برای از میان بردن جنگ باید علت آن از میان برده شود. هر دولتی باید آنچه قصد دارد از طریق جنگ به دست آورد و آنچه را به تنهایی می‌تواند به طور منطقی تعیین کند، یعنی مرزهای طبیعی خویش را، دریافت نماید. وقتی این‌ها انجام شد دیگر ادعایی برای هیچ دولتی باقی نمی‌ماند چون آنچه را می‌خواسته به دست آورده است.»؛ نک.
Fichte, *Der Geschlossene Handelsstaat,* quoted in Heitperin, *Stadies in Economic Nationalism,* p. 91.

به قول یکی از نویسندگان جدید: «اگر چنان که فیخته پیشنهاد می‌کند، هدف ملیّت‌ها خودکفایی باشد، آن‌ها به نحو اجتناب ناپذیری به سوی توسعهٔ نظامی و جهان‌بینی‌ای که در آن فقط ادعاهای قدرت اقتصادی و نظامی بعضی ملل «تاریخی» نیاز به جدی گرفتن دارد کشیده می‌شوند.»
Mayall, *Nations and International Society,* p. 80.

122. See Heilperin, *Studies in Economic and Nationalism,* p. 63.

۱۲۳. علاقهٔ شخصی فیخته به ژاکوبینیسم و نظریهٔ حاکمیت مردمی رادیکال قاعدتاً نباید او را آشکارا هوادار محافظه‌کاران سنّت‌گرا یا بعداً ناسیونال سوسیالیست‌های ملی کرده باشد.

۱۳۴. بهتر است بگوییم که لیست در کتاب خود به نام *نظام ملی اقتصاد سیاسی* ذکری از فیخته نکرده است.

۱۲۵. لیست حتی عقیده داشت که باید عوامل انگلیسی وجود داشته باشند که به تشویق برخی کارخانه‌های آلمانی در حمایت از تجارت آزاد و مخالفت با حمایت‌گرایی بپردازند.

126. List, *National System,* pp. 66-7.

127. ibid., p. 95.

128. ibid., p. 47.

۱۲۹. لیست متذکر می‌شود که اسمیت ظاهراً مایل به بحث در بارهٔ نقش «قوانین دریانوردی» نیست و این‌که «قدرت مهم‌تر از ثروت است... فقط از آن رو که قدرت ملی نیرویی پویاست که به وسیلهٔ آن

منابع تولیدی جدیدی به روی او گشوده می‌شوند، و از آن رو که نیروهای تولیدی درختی هستند که بر آن ثروت می‌روید... قدرت مهم‌تر از ثروت است، چون یک ملت به وسیلهٔ قدرت می‌تواند نه تنها منابع تولیدی جدیدی را به دست آورد بلکه ثروت گذشته و نیز اخیراً کسب کرده خود را حفظ کند.» (ibid., p.46)

130. ibid., p.177.

۱۳۱. «کشورهایی که اقلیم معتدل دارند (تقریباً بی‌استثناء) برای صنایع کارخانه‌ای... سازگار هستند. آب و هوای معتدل باعث توسعه و تلاش می‌شود و از آب و هوای گرم مساعدتر است.»
(ibid., p.2/2ff

۱۳۲. «... رقابت آزاد میان دو ملت [برابر] که از تمدن عالی برخوردارند فقط می‌تواند به سود هر دو باشد». او سپس می‌گوید «برای اجازهٔ آزادی تجارت جهت عمل طبیعی، ملت‌های کم‌تر پیشرفته باید نخست با اقدامات مصنوعی پیشرفت کنند و به مرحله‌ای برسند که ملت انگلیس مصنوعاً رسیده است.» (ibid., pp. xxvi and 131)

۱۳۳. «عقیدهٔ آدام اسمیت، از لحاظ شرایط ملی و بین‌المللی، منحصراً استمرار همان سیستم فیزیوکرات‌هاست. او نظیر ایشان از ماهیت حقیقی ملیّت‌ها غافل مانده است»، (ibid., p.347)

134. ibid., p.xxx.

۱۳۵. به نظر لیست «آزادی فردی به‌طور کلی تا وقتی که در مقابل منافع جامعه قرار نگرفته است چیز خوبی است»، (*ibid.*, p.172.)

۱۳۶. «... هیچ اقتصاددانی اگر حتی از طرفداران افراطی لیبرال باشد نمی‌تواند اقتصاد ملی را نادیده بگیرد. فقط اقتصاددان‌های لیبرال دوست ندارند یا درست نمی‌دانند چگونه در این باره صحبت کنند.»؛ نک.

Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, p. 28.

۱۳۷. تجارت آزاد، در این زمینه، همان اقتصاد ملی در جامه‌ای دیگر بود.

138. List, *National System*, p. 11.

لیست در جای دیگری می‌گوید که: «این انحراف در مورد چشم‌پوشی و واگذار کردن منافع کارخانه‌ها و کشاورزی به سود تقاضاهای بازرگانی، نتیجهٔ طبیعی این نظریه است که فقط ارزش‌های کنونی را در نظر می‌گیرد و قدرت‌هایی که آن را تولید می‌کنند در نظر نمی‌گیرد، و تمام جهان را جمهوری *نامرئی سوداگران* می‌پندارد.» (ibid., p.259)

139. ibid., p.160.

۱۴۰. به نظر لیست، کتاب آدام اسمیت نمونهٔ عالی لیبرالیسمی بود که به نحوی متناقض و عجیب اهمیت ناسیونالیسم در اقتصاد را انکار می‌کرد.

141. Hobsbawn, *Nations and Nationalism*, p. 175.

۱۴۲. «تعداد سازمان‌های بین‌المللی بین حکومتی از ۱۲۳ در سال ۱۹۵۱ به ۲۸۰ در سال ۱۹۷۲ و ۱۳۶۵ در سال ۱۹۸۴ افزایش یافت؛ تعداد سازمان‌های بین‌المللی غیر دولتی از ۸۳۲ به ۲۱۷۳ در سال ۱۹۷۲ رسید، و در ۱۲ سال بعدی دو برابر شد و به ۴۶۱۵ رسید»، *همان کتاب*، ص ۱۸۱.

۱۴۳. «روش مقابله با ناسیونالیسم قوم مدار این عقیده نیست که منافع ملی باید به طور کلی مورد انکار قرار گیرد، بلکه باید جایگزینی ملی برای آن ارائه کرد. چنین پیداست که ناسیونالیسم از بین نخواهد رفت و فقط مسئله‌ای که باقی می‌ماند این است که آیا با جامه‌ای مبدل از قوم‌مداری

افراطی پا به میدان خواهد گذاشت یا به سوی احترام به حقوق افراد رهنمون خواهد شد.»؛ نک.
Tamir, *Liberal Nationalism,* p. 167.

۱۴۴. مثلاً داوری و حکم دو کارشناس جدید در زمینهٔ ناسیونالیسم بسیار عجیب می‌نماید. پتر آلتر در کتاب سال ۱۹۸۹ خود می‌نویسد: «در اوضاع و احوال کنونی... بسیار بعید است که یک دولت ملی پان ژرمنی بتواند با وسایل غیر خشونت‌آمیز دوباره ظهور کند و احتمال‌های وقوع آن پیوسته کاهش می‌یابد. یک آلمان دوباره متحد شده با ۸۰ میلیون جمعیت ممکن است هم علیه منافع شوروی و ملت‌های اروپای شرقی باشد و هم قدرت‌های غربی.»؛ نک.
Alter, *Nationalism*, p. 131.
یا آنتونی اسمیت در کتاب سال ۱۹۹۱ خود می‌نویسد: «اگر ملت به همگنی فرهنگی نیاز نداشته باشد آیا چنین چیزی در بارهٔ ملتی که ملل تابعه متعددی در او وجود دارد امکانپذیر است؟... در این‌جا نمونه و الگوی یوگسلاوی به ذهن خطور می‌کند... تاریخ‌های جداگانه اسلوونی‌ها، کروات‌ها، صرب‌ها، مقدونیه‌ای‌ها و مونته نگرویی‌ها، و نیز مذاهب گوناگون آن‌ها امکان آن را که یوگسلاوی الگویی از «ملتی فراتر» به شکل فدراسیونی از ملل باشد که در مقیاسی وسیع در جاهای دیگر جهان تکرار شود به ذهن می‌آورد.»؛ نک.
Smith, *National Identity,* pp. 146-7.

فصل دهم: بت‌ها و بت‌شکنی

1. Goldie in Ball, Farr and Hanson (eds), *Political Innovation,* p. 272.

نمایه

آ
آپتر، د. ا.، ۳۳۹
آتفیلد، ر.، ۹، ۳۰۵
آدورنو، تئودور، ۲۰۸
آرنت، ا. م. ۲۴، ۲۱۲، ۲۲۷، ۳۳۷
آرنت، هانا، ۲۱۲
آرنولد، ماتیو، ۹۵
آرون، ریمون، ۲۴
آزادیخواهی، ۴۸، ۱۰۲، ۱۳۵، ۱۶۷، ۱۷۱، ۲۱۰
آلپرت، ج.، ۲۷۴
آلتوسر، لویی، ۲۰، ۱۳۷
آلیسون، ل.، ۱۱۳، ۶۰-۲۵۹
آنارشیست فمینیست، ۱۷۲
آنارشیسم، ۱۹۹-۱۶۵
آزادی، ۹-۱۶۸، ۲-۱۷۰، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱-۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱-۱۹۰، ۱۹۳، ۹-۱۹۸، ۹-۱۸۰، ۱۸۴، ۸-۱۹۳
آزادیخواهی، ۱۶۷، ۱۷۱
آموزش و پرورش، ۱۷۴، ۱۸۲، ۱۹۱، ۱۹۶
آنارکو سندیکالیسم، ۱۷۱، ۶-۱۷۴، ۱۷۹، ۱۹۴، ۱۹۷
آنارکوکاپیتالیسم، ۱۷۱
اقتصادِ، ۸-۱۸۷، ۱۹۱
اقدام مستقیم، ۱۵۸، ۱۹۴
انجمن‌های طبیعی، ۱۸۴
انقلاب، ۱۶۹، ۲-۱۷۱، ۵-۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۹۴، ۷-۱۹۶
انقلاب روسیه، ۱۶۹
بانک اعتباری متقابل، ۱۷۳، ۱۹۴
تقابل‌گرا، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۸۳، ۱۹۹
تنبیه، ۳-۱۹۲
جامعه و، ۹-۱۶۶، ۵-۱۷۳، ۸۰-۱۷۷، ۴-۱۸۳، ۹-۱۸۶، ۲-۱۹۰، ۵-۱۹۴، ۹-۱۹۷
جمع‌گرا، ۳-۱۷۱، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۹
جنگ داخلی اسپانیا و، ۱۶۹
حقوق، ۱۸۰، ۳-۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۸
حقوق طبیعی، ۱۸۰، ۳-۱۸۲، ۱۹۲، ۱۹۸
حقوق مالکیت ۱۸۹
حکومت و دولت، ۱۸۲
خاستگاه‌های، ۱۷۰-۱۶۷
خودخواهی روان‌شناختی، ۱-۱۸۱، ۱۹۸
در سنّت آمریکایی، ۱۷۲، ۱۸۹
روان‌شناسی غریزه، ۱۸۰
سندیکالیسم، ۶-۱۷۴، ۱۷۹، ۱۹۴
صلح‌طلب، ۲۰۳
عدالت، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۶، ۹۰-۱۸۷
فایده‌باوری، ۱۸۰، ۳-۱۸۲
فردگرا، ۲-۱۷۰، ۱۷۶، ۱-۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱-۱۹۰، ۱۹۳، ۹-۱۹۸
فمینیست، ۱۷۲
قراردادگرا، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۸
کلمه، ۶-۱۶۵
کمک متقابل، ۱۶۸، ۱۷۳، ۹-۱۷۸، ۱۸۴، ۱۸۸
کمونیست، ۳-۱۷۰، ۷-۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۹
مبلّغ نیاز، ۱۷۱
مساوات ۴-۱۷۳، ۱۸۴، ۹۰-۱۸۶
نیهیلیسم [پوچ‌گرایی]، ۱۷۲
و اقتدار، ۶-۱۶۵، ۱۶۹، ۱۸۲، ۹-۱۸۶
و انسان‌شناسی، ۱۹۹
و انقلاب فرانسه، ۱۶۹

و بورس کار، ۱۷۵، ۱۹۵
و جامعه بی‌رهبر، ۱۶۷
وحدت خودخواهان، ۱۹۲
و خشونت، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۴
و دموکراسی، ۱۷۴، ۱۸۴، ۶-۱۹۴
و دولت، ۶-۱۶۵، ۷۱-۱۶۸، ۴-۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۱، ۴-۱۹۰، ۸-۱۹۶
و سندیکاها، ۱۷۵
و طبیعت انسان، ۱۷۳
و کمون‌ها، ۱۷۴، ۱۹۳
و گروه‌های همبسته، ۱۸۴، ۱۹۳
و مسیحیت، ۱۸۲
eigenheit [خصوصیت] و، ۱۸۱، ۱۸۵
آنارکو سندیکالیسم، ۱۷۱، ۶-۱۷۴، ۱۷۹، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۴۴
آنارکو کاپیتالیسم، ۵۶
آندرسون، بندیکت، ۳۳۷، ۳۵۸، ۳۶۷

الف

اتحادیه ضد سوسیالیستی، ۱۰۱
ارسطو، ۵۶، ۱۰۸، ۲۹۲
ارلیش، پ.، ۲۹۵
اُرول، جُرج، ۱۴۷
اریکسون، اریک، ۲۰۹
اسپرتناک، چ، ۳۲۰، ۳۲۲
اسپندر، دیل، ۸-۲۴۷
اسپنسر، هربرت، ۴۸، ۵۱، ۷-۵۶، ۸-۶۷، ۷۵، ۷۷، ۱۲۲، ۱۳۴، ۱۴۳، ۲۰۶، ۲۶۰، ۷-۲۹۶
استالین، ی.، ۱۳۴، ۱۴۳، ۲۸۶
استنتون، الیزابت کدی، ۲۵۶
استوکس، د.، ۲۶
استیرنر، ماکس، ۵۶، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۶
اسکات، سروالتر، ۹۸
اسکروتون، ر.، ۳-۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۸
اسکل، ه. ه.، ۱۶۳
اسمایلز، ساموئل، ۶۱، ۶۷
اسمیت، آدام، ۴۶، ۹-۴۸، ۶۴، ۷۴، ۷۸، ۹-۱۱۸
اسمیت، آنتونی، ۳۳۴، ۳۳۶، ۴۰-۳۳۹، ۳۴۳، ۳۶۶
اسمیت، پُل، ۹۲
اسنایدر، لوئیس، ۳۳۹
اشتراسر، گرگور، ۲۳۴، ۲۳۸
اشترن، فریتس، ۲۱۱
اشلایر ماخر، ف. اِ. د.، ۳۳۷
اشلگل، ف، ۹۸، ۳۳۷، ۷-۳۴۶، ۳۵۹
اشمیت، کارل، ۲۱۷
افلاطون، ۳۳، ۹۲
اقتدار، ۱۴، ۸۰، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۶، ۴-۱۱۳، ۸-۱۱۶، ۱۲۲، ۱۵۲، ۱۵۶، ۶-۱۶۵، ۱۶۹، ۱۸۲، ۱۸۶، ۲۰۱، ۳۳-۲۳۲، ۲۴۷، ۶-۲۵۴
اقتصاد، ۸-۱۸۷، ۱۹۱
اقتصاد پایا، ۳۲۷
اقتصاد ملی، ۲۳۸، ۳۵۰، ۳۷۱، ۳۷۷، ۳۸۱
اکلشال، ر.، ۳-۹۲
اکلینگتون، ج، ۳۲۴
اکوآنارشیسم، ۱۷۲
اکوسوسیالیسم، ۸-۳۰۷
اکوفمینیسم، ۲۵۴
اکوکاپیتالیسم، ۳۰۷، ۶-۳۱۵، ۳۲۴
اکولوژی اجتماعی، ۳۱۴
اکولوژی ژرف، ۳۰۳، ۶-۳۰۵، ۳۰۸، ۳۱۷، ۳۲۵
اکولوژیسم، ۳۳۰-۲۹۱
آنارشیست، ۲۹۴، ۲۹۸، ۳۰۸، ۳۱۵، ۳۲۱، ۳۲۹
اجلاس در باره اقتصادی دیگر [TOES]، ۳۲۳
احساس‌گرایان اخلاقی، ۳۰۴
ارزش ذاتی و، ۵-۳۰۳، ۳۰۹
اقتصادهای بوداکیشی و، ۳۱۷
اقتصادهای جدید، ۳۲۱
اقتصادهای رشد، ۳۲۳
اقتصادهای She و He، ۳۲۵
اکوسوسیالیسم، ۸-۳۰۷
اکوکاپیتالیسم، ۳۰۷، ۶-۳۱۵، ۳۲۴
اکولوژی اجتماعی، ۳۱۴
اکولوژی ژرف، ۳۰۳، ۶-۳۰۵، ۳۰۸، ۳۱۷، ۳۲۵
«اول زمین!»، ۷-۳۰۶، ۳۱۹
به هم پیوسته، ۲۹۲
تغییر قانون اساسی و، ۳۱۵
تکنولوژی جایگزین، ۳۰۶
جامعه پایدار، ۳۱۴، ۳۱۶
جامعه پایدار حداکثر، ۳۱۴
جامعه خود بسنده و، ۳۱۷
جامعه صرفه‌جو و، ۷-۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۰
خاستگاه‌های، ۲۹۱، ۲۹۳
خودبسندگی [خودکفایی] و، ۲۳۷، ۲۳۹، ۳۱۸
داروینیسم و، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۴۱، ۷-۲۹۶، ۳۴۸

در باره مسافرت و تحرک، ۳۱۹
دولت و، ۲۹۵، ۲۹۸، ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۱۸، ۳۲۰
سرمایه‌داری و، ۳۱۷
صنعت‌گرایی و، ۲-۳۲۱
طرح درآمد پایه، ۳۲۶، ۳۲۸
عدالت، ۳۲۱، ۳۲۷
غیرانسان‌مدارانه و، ۳۱۵
فلسفه و سیاستِ، ۷-۲۹۶، ۶-۳۰۰، ۳۲۸
کار و، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۱۱
گسترش‌گرایی اخلاقی و، ۳۰۴
ماتریالیسم تکامل‌گرا، ۲۹۷
مذهب طبیعت و، ۲۹۸
مساوات‌جویی بیوسفریک، ۳۰۴
مکتب بوم‌مدار [اکوسانتریسم]، ۳۰۳
ناسیونال سوسیالیسم و، ۳۳۰
نومالتوسی‌ها، ۲۰-۳۱۹، ۸-۳۲۷
و انسان‌مداری، ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۲۹
و تولید ملی تعدیل شده (ANP)، ۳۲۷
و «تولید ناخالص ملی» [GNP]، ۳۲۷
وحدت وجود، ۲۹۷، ۳۱۷
و حساسیت اکولوژیکی، ۳۰۳
و دموکراسی، ۳۱۸، ۳۲۰
و روشنگری، ۲۹۶، ۳۰۹
و گایا، ۱۲-۳۰۹
و مجوز داشتن نوزاد، ۳۱۹
و مناطق زیستی [منطقه‌گرایی زیستی]، ۳۱۸، ۱-۳۲۰
اکهارت، مایستر، ۲۲۷، ۲۳۸
اکینس، پُل، ۳۲۷
الشتاین، ج. ب.، ۲۷۳
الیوت، تی. اس. ۹۵، ۹۸، ۴-۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۰
الیویه، سیدنی، ۱۴۵
انجمن تکامل سیاسی، ۱۰۱
انجمن حقوق شخصی، ۱۰۱
انجمن دفاع از آزادی و مالکیت، ۷-۵۶، ۷۵
انجمن قانون اساسی بریتانیا، ۱۰۱
انجمن مانت پلرین، ۱۰۱
انسان‌مداری، ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۲۹
انقلاب فرانسه، ۱۱، ۳۶، ۶-۴۵، ۵۰-۴۹، ۸۷، ۸۹، ۲-۹۱، ۹۴، ۸-۱۰۷، ۱۱۲، ۱۲۵، ۱-۱۳۰، ۱۶۹، ۲۰۵، ۲۲۶، ۲۴۹، ۲۵۳، ۸-۳۳۷، ۳۴۲، ۳۴۶، ۳۵۷، ۳۶۹، ۳۷۳
انگلس، فریدریش، ۲۵۷
اوئرباخ، مورتون، ۹۲
اوتوپیاباوری [آرمانشهرگرایی]، ۱۳۰
اورگانسکی، آ. ف.، ۲۱۱
اوسولیوان، ن.، ۹۶، ۲۰۹
اوفوس، ویلیام، ۳۱۴
اوکشات، مایکل، ۵-۲۳، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳
اوگورمن، ف.، ۹۳
اول زمین!، ۷-۳۰۶، ۳۱۹
اولیوتی، آنجلو، ۲۱۶
اوون، رابرت، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۵۵، ۲۵۳، ۲۵۷
ایدئولوژی، ۳۹-۱۱
آگاهی دروغین و، ۲۰-۱۹
انگلس و، ۲۵۷
اوتوپیا و، ۱۳۰
اوکشات و، ۵-۲۳
به عنوان علم ایده‌ها، ۳-۱۲، ۱۵، ۳۱
بی‌طرفی و، ۹-۲۸
پایان ایدئولوژی، ۱۱، ۸-۲۳
تاریخ، ۱۱، ۱۵، ۱۷، ۲-۲۱، ۲۹، ۶-۳۳، ۳۸
تبلیغ، ۲۰
تمامیت‌طلبی و، ۳۴۸
جامعه‌شناسی شناخت و، ۲-۲۱
جامعه صنعتی و، ۲۵، ۲۷
خاص و عام، ۱۱، ۲۱، ۲۸، ۱-۳۰، ۳۸
دکترین ناب، ۳۶
سرکردگی و، ۲۰
سطوح بنیادی و عملی، ۳۳
شیلز، ۲۷
عصر روشنگری و، ۱۲، ۲۸
علم‌الاجتماع و ۱۲
کاربرد تحقیرآمیز، ۱۵
لنین و، ۱۹
لوکاچ و، ۲۰-۱۹
لیپست و، ۲۶
ماتریالیسم و، ۱۷، ۲۰-۱۹
مانهایم و، ۲-۲۰
نسبیت‌گرایی و رابطه‌گرایی، ۲۲
نظام‌های اعتقادی، ۲۸
و الگوهای، ۱۳، ۲۹
و تقسیم کار، ۶-۱۵
و جامعه‌شناسی، ۲-۲۱، ۲۶
و حقیقت، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۴، ۳۶
و خرافه، ۲۶

وریکور، ۲۰
و سلیگر، ۴-۳۳
و سیاست، ۲۳
و طبقه، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۲۶
و فلسفه، ۷-۱۵، ۲۳، ۳۳-۲۸
و مارکسیسم، ۱۷، ۲۱-۱۹، ۲۵، ۲۷
و هگلی‌ها، ۱۵، ۱۷
ایریگاری، لوس، ۲۶۱، ۲۶۵

ب
بابوف، گ، ۱۲۸، ۱۴۹
بابوف‌گرایان، ۱۲۸
باتلر، د.، ۲۶
بارت، رولان، ۲۶۲
بارس، موریس، ۱۱۷، ۲۱۴
بارو، ر. ۲۹، ۳۹، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳-۳۱۲، ۲۱-۳۱۹
باکس، بلفورت، ۱۴۶
باکونین، م.، ۱۶۲، ۱۶۵، ۷-۱۶۶، ۱۷۲، ۷-۱۷۶، ۸۰-۱۷۹، ۴-۱۸۳، ۱۹۰، ۷-۱۹۶
بال، سیدنی، ۱۴۵
بانک اعتباری متقابل، ۱۷۳، ۱۹۴
ببل، آوگوست، ۲۵۷
برایت، ج، ۵۱، ۶۴، ۷۵
برت، ا.، ۱۷۵
برژینسکی، ز.ک.، ۲۱۲
برک، ادموند، ۴۹، ۵۴، ۹۱، ۱۰۶، ۱۱۹، ۳۴۶
برک، تام، ۶-۹۲، ۹۸، ۱-۱۰۰
برکی، ر.ن.، ۱۳۵
برگسون، هانری، ۲۱۷، ۲۹۷
برلین، آیزا، ۶۲، ۶۵، ۳۶۰
برنامه ارفورت، ۱۴۳
برنشتاین، ا.، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۵
بروزا، مارتین، ۲۳۳
بروک، مولر وان دن، ۲۲۶، ۲۳۴، ۳۵۰
برونت‌لند، گرو هارلم، ۲۹۵
بلانکی، لویی اوگوست، ۱۲۸
بلچفورد، ر. ۱۳۸
بلیک، ر.، ۸۷
بن، آفرا، ۲۴۹
بناپارت، ناپلئون، ۱۴
بنتام، جرمی، ۹-۴۸
بوئر، اوتو، ۳۴۳
بوئوناروتی، فیلیپه، ۱۲۸
بوتایی، جوزپه، ۲۳۵
بوخارین، ن. ی. ۱۴۳
بودریلارد، ژ، ۲۶۴
بورکهارت، ج.، ۱۱۷
بوس‌ول، ج.، ۹۴
بوکانان، جیمز، ۵۲، ۱۹۰
بوکچین، م، ۱۷۰، ۳-۱۷۲، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۹۳، ۳۰۸، ۴-۳۱۳
بولوک، آلن، ۲۱۲
بووار، سیمون دو، ۲۵۲، ۲-۲۷۱، ۲۸۷
به وریج، و. هـ ۷۶
بیسمارک، اوتو فون، ۴۷، ۱۸۳
بی‌طرفی، ۹-۲۸، ۲۰۱، ۳۵۴

پ
پاپینی، ج.، ۲۰-۲۱۹، ۲۲۴
پارتو، ویلفردو، ۲۲۳
پاول، اِ.، ۱۰۳
پاوند، ازرا، ۲۶۳
پایان ایدئولوژی، ۱۱، ۸-۲۳، ۸۴، ۲۵۱
پای، بوسین، ۳۳۹
پپر، دیوید، ۳۲۲، ۳۲۴
پدرسالاری، ۶۸، ۹۳، ۱۰۰-۹۹، ۱۰۳، ۷-۲۷۶
پرایس، ریچارد، ۵۰، ۲۶۹
پرودون، پیئرژوزف، ۱۲۶، ۱۳۹، ۱۶۶، ۴-۱۷۳، ۱۷۶، ۳-۱۸۲، ۹۰-۱۸۸، ۶-۱۹۳، ۲۱۶، ۳۶۰
پریستلی، جوزف، ۵۰
پریمود ریوه‌را، خوزه آنتونیو، ۲۱۴، ۲۲۰، ۳۰-۲۲۹، ۲۳۸
پساساختارگرایی، ۶-۲۴۵، ۲۵۳، ۲-۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۹۰
پُست‌مدرنیسم، ۶-۲۴۵، ۲۶۱، ۶-۲۶۳، ۲۷۴
پلامناتز، ج.، ۶-۳۴۵
پلخانف، گ. ۱۴۲
پلوتیه، ف، ۱۷۵، ۱۹۵
پنتی، آ.ج.، ۱۴۱، ۱۶۲
پوپر، کارل، ۲۴، ۲۱۲
پوریت، ج.، ۶-۳۱۵، ۱-۳۲۰، ۵-۳۲۴
پولزر، پ. ج.، ۲۱۱
پو، م.، ۱۱۷
پویس، رابرت، ۲۱۱
پیراژ، د.، ۳۲۳
پیزان، کریستینا دو، ۲۴۸

پیل، سر رابرت، ۹۹
پین، تام، ۴۶، ۵۰، ۷۰-۶۹، ۷۴، ۹۴

ت
تاریخ تفهمی، ۳۴
تالمون، ج. ل.، ۲۴، ۴۶، ۲۱۲
تامسون، ویلیام، ۸-۲۵۷
تاونی، ر. ه. ۱۳۸، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۶۱
تایلور، پ. و.، ۱۶۸، ۲۵۶، ۳۰۵، ۳۵۵
تایلور، چارلز، ۳۵۵
تایلور، مایکل، ۱۶۸
تایلور، هریت، ۲۵۶
تجدیدنظرطلب، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۵۱
تراسی، دستوت دو، ۱۱
تروتسکی، ل.، ۱۳۴
ترووِر روپر، هیو، ۲۰۵
تعصب، ۳۱، ۹۸، ۱-۱۱۰، ۱۲۴، ۲۷۸، ۳۰۲
تمامیت‌طلب [انحصارطلب]، ۳۶۶، ۳۷۰
تورو، هنری دیوید، ۱۳۸، ۳۶۰
توکار، ب.، ۱۷۲، ۱۹۲، ۲۹۵، ۳۱۰، ۸-۳۱۷، ۳۲۰
توکر، ج.، ۶۴
توکویل، آلکسی رو، ۵۱، ۵۴، ۶۲، ۷۸، ۱۰۱، ۱۱۷
توک، هورن، ۵۰
تولستوی، لئو، ۱۷۲
تولیاتی، پالمیرو، ۲۰۷

ج
جاگار، آلیسون، ۶۰-۲۵۹
جامعه برابران [جامعه مبتنی بر مساوات]، ۱۴۹
جامعه مدنی، ۲۷، ۱۱۵، ۷-۱۲۶، ۳۴۱، ۳۶۵
جانسون، ساموئل، ۶۱، ۶۷
جُرج، هنری، ۳۲۶
جمع‌گرایی، ۴۷، ۵۳، ۶۱، ۱۲۶، ۱۵۳، ۱۷۶، ۱۹۵
جنتیله، جووانی، ۲۱۶
جوامع بی‌رهبر، ۱۶۷
جوزف، سرکیت، ۱۰۲
جویس، جیمز، ۲۶۳
جیمز، ویلیام، ۲۱۷

چ
چاپمن، ج. و. ۱۷۶
چارتیست‌ها، ۱۰۰، ۱۳۲
چپ جدید، ۱۴۷، ۲۶۰، ۲۸۵
چرچیل، و، ۶۷، ۱۰۰
چمبرلین، ج، ۱۰۰
چمبرلین، ن، ۹۹
چمبرلین، هوستون استوارت، ۶-۲۲۵
چند ملیتی، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۳۲، ۳۴۵، ۳۶۸، ۳۸۰

ح
حزب سوسیال دموکرات آلمان، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۵۶، ۲۵۹
حزب ناسیونال سوسیالیست کارگری آلمان (نازی)، ۲۲۶، ۲۲۸، ۳-۲۳۲
حقوق، ۲۵، ۳۸، ۵۸-۴۵، ۳-۶۰، ۷۲-۶۸، ۷۸، ۸۱، ۸۵، ۹۸، ۱-۱۰۰، ۱۸۰، ۳-۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۸
حیات‌گرایی، ۲۰۵، ۸-۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۴۱، ۲۹۷

خ
خصوصی کردن، ۱۰۳
خودبسندگی، ۲۳۷، ۲۳۹، ۳۱۸، ۳۷۱
خودخواهی روان‌شناختی، ۱-۱۸۱، ۱۹۸

د
دابسون، اندرو، ۳۰۱، ۳۱۹
دارندورف، ر.، ۲۴
داروین، چارلز، ۱۴۲، ۱۷۸
داره، ریچارد والتر، ۲۲۸، ۲۳۴
داگلاس میجر، ۳۲۶
دانیس تورپ، و.، ۵۶
داوسون، ک.، ۹۵
دایسی، آ.و.، ۵۹
دبز، یوجین، ۱۷۴
دریدا، ژ، ۳۱، ۵-۲۶۱
دکارت، ر.، ۱۳، ۴۵، ۳۰۹
دلمار، ر.، ۲۵۴
دموکراسی، ۲۵، ۴۳، ۴۶، ۶۹، ۳-۷۲، ۸۳، ۹-۸۸، ۹۵، ۹۹، ۸-۱۱۷، ۷-۱۲۶، ۳۱-۱۲۹، ۱۳۷، ۱۵۳، ۷-۱۵۵، ۱۷۴، ۱۸۴، ۶-۱۹۴، ۲۰۵، ۲۱۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۳۰-۲۲۹، ۲۵۵، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۳۴، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۶۵، ۳۶۹، ۱-۳۷۰، ۳۷۹
دنجر فیلد، ج.، ۵۲
دوجنسیتی، ۲۴۶
دوربان، ا.، ۱۶۳

دورکیم، امیل، ۱۲۸
دوُرکین، آندرآ، ۲۷۳
دولت
آنارشیسم، ۶-۱۶۵، ۷۱-۱۶۸، ۴-۱۷۳، ۱۷۶
اکولوژی، ۲۹۵، ۲۹۸، ۳۰۸، ۶-۳۱۲، ۳۱۸
دولت ملی، ۶-۹۵، ۲۳۲، ۳۱۴، ۳۲۰، ۳۳۲، ۳۳۹، ۲-۳۴۱، ۳۴۴، ۵۰-۳۴۹، ۳۵۶، ۵-۳۶۳، ۸-۳۶۷
سوسیالیسم، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۴، ۹-۱۴۷، ۹-۱۵۲، ۴-۱۶۰
فاشیسم، ۲۰۷، ۳-۲۱۲، ۷-۲۱۵، ۲۱۹، ۲-۲۲۱، ۲۲۵، ۲۳۷-۲۲۹، ۴۱-۲۳۹
لیبرالیسم، ۴۴، ۴۶، ۱-۵۰، ۵۳، ۹-۵۶، ۵-۶۱، ۹-۶۷، ۹-۷۳
محافظه‌کار، ۹۲
نظریه کمینه، ۸-۷۷
دولت‌های ملی، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۴، ۱-۳۷۰، ۳۷۹، ۳۸۱
دونسی، گی، ۳۲۵
دوورکین، ر.، ۸۵
دویچ، کارل، ۳۴۰
دیزرائیلی، ب.، ۹۲، ۹۵، ۹۷، ۱۰۰-۹۹، ۱۱۳، ۱۲۲
دیلی، مری، ۲۷۴، ۲۸۵
دیلی، هرمن، ۳۲۷
دیویی، جان، ۵۴، ۷۹
دی‌یتس، ماری، ۲۶۷

ر

رابرتسون، جیمز، ۳۱۷، ۳۲۵
راتبارد، موری، ۵۶، ۲-۱۷۱، ۷-۱۷۶، ۳-۱۸۰، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۸
رادکلیف ریچاردز، ج.، ۱۷۶
راست جدید، ۹۷، ۴-۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۲، ۲۰-۱۱۹، ۱۶۳، ۲۵۳
راولز، جان، ۴۸، ۵۴، ۶۹، ۸۵
رایت، آ. و.، ۱۴۶
رایش، ویلهلم، ۲۰۸، ۲۶۰
رایل، مارتین، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۲۳
ردکلیف، م.، ۳۱۱
رمانتیک، ۱۷، ۸-۹۷، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۱-۱۰۸، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۳۲، ۱۴۱، ۱۶۸، ۱۸۵، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۹۶، ۳۴۶، ۳۵۰، ۵-۳۵۴، ۳۵۹
رموزا، شارل دو، ۵۱
رنه، آین، ۵۲، ۷-۵۶، ۸۱
رودمن، ج. ر.، ۳۰۳
رودیک، س، ۷-۲۶۶، ۲۷۳، ۲۸۱
رورتی، ر.، ۲۶۱
روزنبرگ، آلفرد، ۲۱۶، ۷-۲۲۶
روستون سوم، هُلمز، ۳۰۵
روسو، ژان ژاک، ۴۶، ۵۰، ۱۶۸، ۱۸۸، ۲۶۹
روشل، پیئر دریو دو، ۲۱۴، ۲۳۸
روکر، رودولف، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۵
روکلو، الیزه، ۱۷۷
روکو، آلفردو، ۲۰۴، ۲۲۱، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۷
روگ جیئرو، گوئیدو دِ، ۳۹۲
روهم، ارنست، ۲۱۸
ریچاردز، ورنون، ۱۷۶
ریچی، د. گ.، ۷۰
ریکور، پُل، ۲۰
ریگان، ت.، ۳۰۴

ز

زتکین، کلارا، ۲۵۷، ۲۵۹
زولا، امیل، ۱۶۵

ژ

ژاکوبن‌ها، ۹۳، ۱۱۱، ۱۱۶، ۳۴۲، ۳۴۸، ۳۵۷، ۳۷۳
ژزوئیت‌ها [یسوعیان]، ۴۵، ۴۷

س

ساخت‌شکنی، ۳۱، ۶-۲۶۱، ۲۸۱، ۹-۲۸۸، ۳۸۷
سالیسبوری، جان آو، ۱۰۲، ۱۰۴
سالیسبوری، لُرد، ۹۵
ساموئل، هـ ۶۱، ۶۷
ساوتی، رابرت، ۱-۱۲۰
ستون واتسون، هیو، ۳۳۹
سخن‌مداری، ۵-۲۶۴
سرکردگی، ۲۰، ۱۵۸، ۳۴۷
سسیل، هـ. ۹۰، ۹۲
سلیگر، م.، ۴-۳۳، ۳۱۲
سنّت، ۱۷۲، ۱۸۹
سنّت قومی [volk]، ۵-۲۱۴، ۳-۲۲۲، ۸-۲۲۷، ۸-۲۳۶، ۳۴۸، ۲-۳۶۱، ۷۰-۳۶۹
سندل، م.، ۷۲، ۳۵۵
سندیکالیسم، ۲۳۵
سن سیمون، آنری دو، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۹، ۲۵۰، ۲۵۳، ۸-۲۵۷

سورل، ژرژ، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۹۴، ۲۱۸
سوسور، فردینال دو، ۲۶۲
سوسیال دموکراسی [دموکراسی اجتماعی]، ۲۵، ۱۲۶-۷، ۳۰-۱۲۹
سوسیالیسم، ۶۴-۱۲۵
آزادیخواه، ۱۳۵
آزادی و، ۱۴۸، ۱۵۲
اخلاقی، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۵، ۸-۱۳۷، ۱-۱۴۰، ۱۴۴-۷، ۱-۱۵۰
اقتدارگرا، ۱۵۲، ۱۵۶
اقتصادِ، ۷-۱۲۶، ۱-۱۳۰
انقلاب و، ۷-۱۲۵
اوتوپیایی [آرمانشهری]، ۱۳۰
تجدیدنظر طلب، ۱۲۹، ۱۳۳
جامعه و، ۷-۱۲۵
جمع‌گرایی و، ۱۵۳
چارتیست‌ها و، ۱۳۲
حقوق، ۲-۱۳۱،
خاستگاه‌های، ۱۶۲
دموکراسی و، ۷-۱۲۶، ۳۱-۱۲۹
دولت اصلاح‌طلب، ۹-۱۳۷
دیالکتیک و، ۱۴۲، ۱۶۱
دیگرها و، ۱-۱۳۰
راهبردهای، ۱۳۴، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۱
زندگی روستایی آرام، ۱۴۱
طرفدار بازار، ۱۳۹، ۱۴۸
عصر روشنگری و، ۱۳۲، ۶-۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۴
فابیان‌ها، ۱۴۱، ۵-۱۴۳، ۱-۱۵۰، ۱۵۵، ۹-۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۳
فردگرایی و، ۱۲۶، ۱۴۷
کثرت‌گرا، ۱۳۵، ۹-۱۳۸
کلمه، ۸-۱۲۵، ۱۳۱
کمونیسم مصالحه‌گر، ۳۱-۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۵۶
مالکیت عمومی و، ۱۵۹
مالکیت و، ۸-۱۲۶، ۱-۱۳۰
مساوات‌طلبان و، ۱۳۰، ۳۲۰
مساوات و، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۸
مسیحی، ۱۳۸، ۶-۱۴۴، ۱۵۰
نخبه‌گرایی، ۱۶۴
و اجتماع، ۱۴۳، ۱۴۷
و انقلاب صنعتی، ۱۳۱
و برنامه ارفورت، ۱۴۳
و جامعه مدنی، ۷-۱۲۶
و دولت، ۱۲۵، ۱۲۷
و سرمایه‌داری، ۲-۱۳۱، ۴۰-۱۳۶
و سوسیال دموکراسی، ۷-۱۲۶
و سیاست اصلاحات تدریجی، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۴۳
و ضد دولت‌گرایی، ۱۵۳، ۱۶۴
و عدالت، ۲-۱۳۱، ۱۳۷
و عقل‌گرایی، ۱۳۲، ۱۳۵، ۴-۱۴۳
و علم، ۱۴۱، ۴-۱۴۳، ۱۴۹
و کمونیسم، ۳۱-۱۲۷، ۱۳۳
و ناسیونالیسم، ۱۵۸
و هماهنگی نوین، ۱۳۶
سوسیالیسم اخلاقی، ۱۳۵، ۱۳۸
سوسیالیسم انقلابی، ۱۳۵
سوسیالیسم دولت اصلاح‌طلب، ۹-۱۳۷، ۱۴۸، ۱۵۶
سوسیالیسم صنفی، ۱۵۶
سوسیالیسم طرفدار بازار، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۳
سوسیالیسم کثرت‌گرا، ۹-۱۳۸
سیاست اصلاح تدریجی، ۱۳۷
سیج ویک، ه ۹-۲۸
سیکسو ولوس، ه، ۲۶۱
سیل، کرک پاتریک، ۸-۳۱۷
سیلوستر، ج.، ۲۶۵
سینگر، پتر، ۳۰۴

ش
شاخت، هالمار، ۳۷۵
شاردن، تیلهارت دو، ۲۹۷
شاو، ج. ب.، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۹
شکاکیت، ۷-۲۶، ۳۵، ۷۳، ۹۴، ۱۱۰، ۱۴۳، ۱۵۲، ۳۳۰، ۳۵۶
شلی، پ. ب.، ۵۰
شمان، لودویگ، ۲۲۶
شوارتس، و. و د.، ۳۱۷
شوکت، گ.، ۹۳
شوماخر، اِ. ف.، ۳۱۷، ۳۲۵
شیلز، ادوارد، ۲۷

ص
صنف‌گرایی، ۶-۲۳۴، ۲۴۱

ض
ضد سامی، ۱۲۳، ۲۱۵، ۸-۲۲۶

ط

طبیعت، ۷۰، ۶-۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۲، ۳-۱۴۲، ۹-۱۷۸، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۴۸، ۲۵۸
طبیعت انسان، ۲۵، ۶۱، ۹۸، ۱۰۶، ۱۷۳، ۲۴۱، ۳-۳۵۰
طرح درآمد پایه، ۳۲۶، ۳۲۸
طرفدار قانون اساسی، ۴۲، ۴۶، ۵۰-۴۸، ۶۳، ۷۰، ۱۰۱-۹۸، ۱۰۵، ۱۱۵، ۲۵۰، ۲۸۶، ۳۱۵، ۵-۳۴۴

ع

عدالت، ۷۹-۶۷
عصر روشنگری، ۱۲، ۲۸، ۶-۴۴، ۵۲، ۹۱، ۹۶، ۱۱۰-۱۰۹، ۱۱۳، ۱۳۲، ۶-۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۶۹، ۱۷۷، ۱۹۸، ۴-۲۰۳، ۲۲۴، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۹۶، ۱۰-۳۰۹، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۵۹
عهدنامه ورسای، ۲۰۵، ۳۴۵

ف

فابیان‌ها، ۱۴۱، ۵-۱۴۳، ۱-۱۵۰، ۱۵۵، ۹-۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۳
فاشیسم، ۲۴۱-۲۰۱
اراده و عمل‌گرایی، ۸-۲۱۷، ۲۴۱
اقتدار، ۲۰۱، ۳-۲۳۲
اقتصاد، ۷-۲۰۵، ۱۲-۲۰۹، ۲۱۷، ۱-۲۳۰، ۲۳۵-۴۱
انقلاب فرانسه و، ۲۰۵
بحران مذهبی و اخلاقی، ۲۰۶
به عنوان پدیده‌ای ترکیبی، ۲۱۳
به عنوان سندیکالیسم ملی، ۲۳۵
به عنوان ضد ایدئولوژی، ۲۰۲
تبیین غیرایدئولوژیکی، ۲۱۰
حیات‌گرایی و، ۲۰۵، ۸-۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۴۱
خاستگاه، ۲۰۱، ۵-۲۰۴
خودبسندگی و، ۲۳۷، ۲۳۹
در باره احزاب سیاسی، ۳۰-۲۲۹
در باره سیاست‌های پارلمانی، ۲۲۴
در باره طبیعت، ۲۲۳
در باره فردگرایی، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۳۵، ۲۴۱
دموکراسی و، ۲۰۵، ۲۱۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۳۰-۲۲۹، ۲۳۳
دولت و، ۲۰۷، ۳-۲۱۲، ۷-۲۱۵، ۲۱۹، ۲-۲۲۱، ۲۲۵، ۲۲۹، ۷-۲۳۰، ۴۱-۲۳۹
دیدگاه فرویدی در باره، ۹-۲۰۸
سوسیالیسم و، ۵-۲۰۱، ۸-۲۰۷، ۴-۲۱۰، ۲۱۶، ۸-۲۲۳، ۴-۲۳۳، ۸-۲۳۶، ۱-۲۴۰
صنف‌گرایی و، ۶-۲۳۴، ۲۴۱
ضد سامی‌گری و، ۲۱۵، ۸-۲۲۶
طبیعت انسان و، ۲۴۱
فضای حیاتی [lebensraum]، ۲۱۵، ۲۲۷
فوتوریست‌ها و، ۲۱۸
قوم (volk)، ۲۰۲، ۴-۲۲۲، ۸-۲۲۶، ۲-۲۳۱، ۲۳۶، ۲۳۸
کلمهٔ، ۲۰۱
گرامشی و، ۸-۲۰۷
نژاد و، ۲۰۴، ۲۰۹، ۷-۲۱۴، ۲۱۹، ۹-۲۲۲، ۲۳۲، ۲۳۶، ۱-۲۴۰
نظریه نخبگان و، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۳۳
و آزادی، ۱۰-۲۰۹، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲-۲۳۱، ۲۳۶
و اصلاح‌نژاد، ۲۲۳، ۲۳۴
و جامعه‌شناسی سیاسی، ۲۱۳
و حقوق، ۲-۲۳۱
و خشونت، ۲۰۹، ۲۱۵، ۹-۲۱۸، ۲۳۴
و شخصیت مستبد، ۲۰۹
و مارکسیسم، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۳۴
و ناسیونالیسم، ۲۰۲، ۲۱۷، ۵-۲۲۳، ۹-۲۲۷، ۲۴۱
هگل و، ۳-۲۳۲
فاکس، وارویک، ۵-۳۰۴
فانون، فرانتس، ۱۳۱
فایده‌باوری، ۴۹، ۵۹، ۷۱، ۷۸، ۱۳۲، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۸۰، ۳-۱۸۲
فایرستون، شولامیت، ۲۷۲، ۲۸۰
فدر، گوتفریت، ۲۱۶، ۲۳۴، ۲۳۷
فردگرایی، ۶۱-۵۴
فرضیه گایا، ۱۰-۳۰۹
فرگوسن، آدام، ۴۶
فروم، اریش، ۲۰۸، ۳۱۶، ۳۲۵
فروید، زیگموند، ۲۰۸، ۳۱۶، ۳۲۵
فریدریش، ک. ی.، ۴۱، ۴۸، ۵۴، ۹۸، ۱۱۲، ۱۸۰، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۳۷، ۷-۳۴۶، ۳۷۵، ۳۸۱
فریدمن، میلتون، ۵۲، ۶۲
فریدن، بتی، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۷۸، ۲۸۳
فریدن، م.، ۲-۶۱، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۶۰، ۲۷۸، ۲۸۳
فضای حیاتی [lebensraum]، ۲۱۵، ۲۲۷
فلاکس، جین، ۲۶۵
فمنیسم، ۸۹-۲۴۳

آزادی، ۲۵۲، ۹-۲۵۵، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۹
آنارشیست، ۲۴۴، ۲۵۴
اخلاق عدالت، ۲۶۶، ۲۸۱
اخلاق مراقبت، ۲۵۴، ۲۶۶، ۲۸۱، ۲۸۳
ادعای بنیادگرا، ۲۴۵
اکو فمینیسم، ۲۵۴
الگوی زبانی [مدل‌واره زبانی]، ۵-۲۴۴، ۲۴۸، ۲۸۳
به عنوان انتقادی ذاتی، ۲۴۸، ۹۰-۲۸۹
بیولوژیسم و، ۲۴۸، ۲۶۱، ۲۶۸، ۲-۲۷۰، ۸-۲۷۷، ۱-۲۸۰، ۵-۲۸۴، ۲۸۹
پدرسالاری و، ۷-۲۷۶
پساساختارگرایی و، ۶-۲۴۵، ۲۵۳، ۲-۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۹۰
پُست‌مدرن، ۲۵۴، ۶-۲۶۳، ۲۸۵، ۹-۲۸۸
تجاوز جنسی، ۲۶۱، ۲۷۳، ۲۸۵
تحلیل زن‌مدار، ۲۷۳، ۲۸۱
تفکر زنانه، ۲۴۵، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۶۶، ۵-۲۷۳، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۳، ۸-۲۸۷
تفکر مادرانه و، ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۸۳
چپ جدید و، ۲۶۰، ۲۸۵
حقوق طبیعی، ۲۵۰، ۷-۲۵۶، ۲۷۶
حقوق و، ۵۰-۲۴۹، ۳-۲۵۲، ۲۵۵، ۸-۲۵۷، ۲۶۶، ۹-۲۷۵، ۲۸۳، ۲۸۶
خاستگاهِ، ۹-۲۴۷
خرد [عقل]، ۸-۲۶۸
در باره جنس و جنسیت، ۲۶۱، ۲۶۷، ۲۷۲
در باره خواهری، ۲۸۰
دوجنسیتی و، ۲۴۶
رادیکال، ۲۴۵، ۲۵۲، ۵-۲۵۴، ۱-۲۶۰، ۴-۲۷۱، ۸-۲۷۶، ۱-۲۸۰، ۲۸۵، ۹۰-۲۸۷
راست جدید، ۲۵۳
سخن‌مداری، ۵-۲۶۴
سوسیالیست، ۲۵۰، ۵-۲۵۳، ۸-۲۵۷، ۱-۲۶۰، ۱-۲۷۰، ۷-۲۷۶، ۴-۲۸۳، ۹-۲۸۷
سیاه، ۲۵۰، ۲۵۴
شخصی در حکم سیاسی، ۲۸۵
شناخت‌شناسی، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۸۸
شهروندی، ۲۶۷، ۲۷۹، ۲۸۶
عدالت، ۲۴۶، ۲۶۶، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۶
عمومی و خصوصی و، ۷۷، ۲۵۲، ۲۸۵
عهدنامه سنکا فالس، ۲۵۰
فاشیسم جنسی، ۲۸۵
فردگرایی، ۲۵۵
قراردادگرا، ۲۴۹، ۲۵۶
کلمه، ۴-۲۴۳
لیبرال، ۸-۲۵۴، ۲۷۱، ۲۷۵، ۲۷۹، ۳-۲۸۲، ۲۸۶، ۹-۲۸۸
مارکسیست، ۲۴۵، ۲۵۴، ۱-۲۷۰، ۸-۲۷۷، ۲۸۳، ۲۸۹
محافظه‌کار هوادار خانواده، ۲۵۴
مساوات و، ۶-۲۵۵، ۶-۲۷۵، ۸۰-۲۷۸، ۲۸۳، ۲۸۸
ناهمجنس‌گرایی و، ۸-۲۸۷
نظریه سیستم دوگانه، ۲۶۱
و آنتونی آمندمنت، ۲۵۰
و انقلاب فرانسه، ۲۵۳
و جنگ داخلی آمریکا، ۲۵۰
و روان‌شناسی‌گرایی، ۲۸۹
و روان‌شناسی لاکان، ۲۶۲، ۵-۲۶۴
و ساختارگرایی، ۶-۲۴۵، ۲۵۳، ۲-۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۹۰
و ساخت‌شکنی، ۶-۲۶۱، ۲۸۱، ۹-۲۸۸
و سرمایه‌داری، ۲۵۵، ۲۵۸، ۷-۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۴، ۲۸۹
و طبقه جنسی، ۲۷۲
و قضیب‌مداری، ۲۸۱
و ماهیت ستم، ۲۶۷
و نظریه فایده‌باوری، ۲۵۶
و نوشتار زنانه، ۲۶۵، ۲۸۱
و همجنس‌گرایی زنانه، ۲۶۱، ۲۸۷
هرزه‌نگاری [پورنوگرافی] و، ۱۰۳
فمینیسم پست‌مدرن، ۲۴۶، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۸۱
فمینیسم رادیکال، ۲۴۵، ۲۵۲، ۵-۲۵۴، ۱-۲۶۰، ۸-۲۷۰، ۲۸۰
فمینیسم سوسیالیستی، ۲۵۰، ۵-۲۵۲، ۶۱-۲۵۷، ۲۷۱، ۷-۲۷۶، ۸۰-۲۷۹
فمینیسم سیاه، ۲۵۴
فمینیسم لیبرال، ۵-۲۵۴، ۲۸۶
فمینیسم مارکسیست، ۲۵۴
فوتوریست‌ها، ۲۱۸
فوریه، شارل، ۱۳۵، ۱۶۲، ۲۵۳
فوکو، میشل، ۳۱، ۲۴۵، ۲-۲۶۱، ۲۶۴
فولر، مارگارت، ۲۵۶

فویرباخ، ل.، ۱۷
فهر، ف.، ۱۳، ۷۷، ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۴۵، ۳۷۲
فیخته، ی. گ.، ۱۷، ۲۲۷، ۲۳۷، ۳۳۷، ۸-۳۴۶، ۴-۳۶۱، ۳۶۷، ۵-۳۷۳
فیربند، پ.، ۲۹
فیلینگ، ک.، ۹۲

ق
قانون رهایی کاتولیکی، ۴۷
قرارداد، ۴۶، ۵۰، ۵۵، ۸-۵۷، ۶۰، ۶۲، ۸۰، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۵، ۶-۱۲۵، ۴-۱۵۳، ۴-۱۷۳، ۱۸۱، ۹-۱۸۸، ۱۹۴، ۲۲۱، ۲۴۹، ۶-۲۵۵، ۳-۲۶۲، ۲۷۹، ۲۸۷، ۳۲۳، ۶-۳۲۵، ۳۳۳، ۳۶۰، ۳۷۰، ۳۷۳

ک
کائوتسکی، کارل، ۱۳۰، ۱۳۷
کابت، ویلیام، ۹۸
کابدن، ر.، ۵۱، ۶۴
کابه، ا.، ۱۲۸، ۱۴۹
کاپرا، ف.، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۹
کاپیتالیسم، ۵۶، ۳-۱۰۲، ۱۷۱، ۱۷۶، ۳۰۷، ۶-۳۱۵
کارستن، ف. ل. ۲۰۵
کارسون، راشل، ۲۹۵
«کارگران صنعتی جهان»، ۱۷۴
کارلایل، ت، ۹۵، ۹۸، ۱۱۴، ۱۳۸
کارول، جان، ۶-۱۷۵
کاستل ریگ، لُرد، ۴۲
کالریج، س. ت.، ۵-۹۴، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۹، ۴-۱۱۳، ۲-۱۲۰
کالوین‌کیشی، ۴۵، ۴۷
کالیکات، ج. برد، ۳۰۵
کالینگ وود، ر. ج، ۳۱۰
کامرالیسم، ۲-۳۷۱
کامفورت، آلکس، ۱۷۰
کانت، ایمانوئل، ۴۸
کاولینگ، م.، ۴-۱۰۳
کدوری، الی، ۳۴۸
کراسلند، س. آ.، ۱۳۷
کرام نیک، م. ب، ۲۴۹
کِرک، ر. ۸۷، ۹۲، ۱۰۷
کروپوتکین، پ.، ۱۶۸، ۴-۱۷۲، ۹-۱۷۶، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱-۱۹۰، ۱۹۳، ۸-۱۹۷، ۲۹۶، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۶۰
کروچه، ب.، ۲۱۰

کریستوا، ج.، ۲۶۱
کریک، ارنست، ۲۲۳
کریک، ب.، ۲۴، ۲۲۳
کلارک، ج، پ، ۱۶۷، ۱۷۶، ۱۸۵
کلر، اولین فاکس، ۲۷۴
کمک متقابل، ۱۶۸، ۱۷۳، ۹-۱۷۸، ۱۸۴، ۱۸۸
کمونیست آنارشی، ۳۵
کمونیسم، ۴-۲۳، ۹۰، ۳۱-۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۵۶، ۱۸۹، ۱۹۴، ۳-۲۱۲، ۳۷۹، ۳۸۵
کمونیسم شورایی، ۱۳۹، ۱۵۶
کنترل جمعیت، ۲۰-۳۱۹
کُنراد، جوزف، ۱۶۵
کنستان، بنژمن، ۴۶، ۵۱، ۶۲
کوبان، آ. ، ۱۱۲، ۳۳۹
کودورو، نانسی، ۲۶۶، ۲۸۱
کورّا دینی، ا.، ۲۲۴
کورش، ک. ۱۳۶، ۱۴۵
کول، ج. د. هـ.، ۹
کولونتای، الکساندرا، ۲۵۷، ۲۸۴
کونیگسبرک، ریچارد، ۲۰۹
کوهن ت. س.، ۲۹، ۳۳۷، ۳۳۹، ۶-۳۴۵، ۳۸۲
کوهن، هانس، ۳۳۷، ۳۳۹
کینتون، آ.، ۹۲
کینز، ج. م.، ۶-۷۵، ۸۵، ۱۰۲، ۱۱۴، ۱۶۲، ۲۳۷، ۲۵۹
کینگزلی، چارلز، ۱۴۵

گ
گادامر، هـ گ. ۳۱
گاست، اورتگا، ۱۱۷
گاوس، گ. ف.، ۶۹، ۱۷۶
گد، ژول، ۱۳۳
گرامشی، آنتونی، ۲۰-۱۹، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۱، ۶-۱۴۵، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۹، ۸-۲۰۷، ۲۴۴، ۳۴۳
گران، الکساندر دو، ۲۱۵
گرن، د.، ۱۷۶
گروه سالیسبوری، ۱۰۲، ۱۰۴
گروه‌های همبسته، ۱۸۴، ۱۹۳
گری، ج. ن.، ۶۳، ۷۲
گریر، ج.، ۲۵۲
گریفوئهلس، ویکتور، ۱۷۴
گریفین، سوزان، ۲۴۸
گرین، ت. هـ. ۵۳، ۶۰، ۶۶، ۷۰-۶۹، ۳-۷۲، ۷۵، ۷۸، ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۳۴، ۱۸۶

گرین‌لیف، و. ه.، ۱۳۴
گلادستون، و. ا.، ۴۳، ۸-۵۷
گلازیر، ج. بروس، ۱۳۸
گُلد اسمیت، اِ.، ۳۲۰
گلدمن، اِما، ۱۷۲
گلنر، ارنست، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۰
گوبلز، یوزف، ۷-۲۱۶
گوبینو، آرتور دو، ۲۲۵
گودمن، پُل، ۱۷۰
گویدر، ج، ۲۹۹
گیرتس، کلیفورد، ۳۳۹
گیرکه، اوتو، ۲۳۴
گیزو، ف.، ۴۳، ۵۱
گیلمن، شارلوت پرکینز، ۲۵۹
گیلمور، یان، ۹۴، ۱۱۹، ۱۲۲
گیلیگان، کارول، ۲۶۶، ۲۷۳، ۲۸۱

ل

لئوپولد، آلدو، ۳۰۳
لئون، دانئیل دو، ۱۷۴
لاسال، فردیناند، ۳۷۴
لاشاپل، د. ۲۵۴
لاکان، ج، ۲۶۲، ۵-۲۶۴
لاک، جان، ۴۲، ۵۰-۴۷، ۶۳، ۶۹، ۷۲، ۱۸۲، ۱۸۸، ۲۵۰، ۲۵۶
لاگارد، پ. دو، ۱۷۵، ۲۲۶
لاندوئر، پ.،
لانگبن، جولیوس، ۲۲۶
لاولوک، جیمز، ۳۰۹
لکی، و. ه. ۹۵، ۱۱۷
لنین، و. ا.، ۱۹، ۱۲۸، ۴-۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۵۱، ۱۵۶، ۹-۱۵۸، ۳۴۲
لوبون، گوستاو، ۱۸۰، ۲۳۳
لورو، پیئر، ۱۲۷
لوکاچ، گئورک، ۱۳۶
لوکزامبورگ، روزا، ۱۳۴، ۱۵۹
لووه، پ.، ۲۹۹
لوی ـ استروس، کلود، ۲۶۲
لوید جُرج، دیوید، ۴۷
لیبرالیسم، ۸۵-۴۱
اِعمال زور و، ۸-۵۷، ۳-۶۲، ۶۵، ۶۸
اقتصادِ، ۷-۴۴، ۲-۵۱، ۵۴، ۷-۵۶، ۵۹، ۵-۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷-۷۳، ۷۹، ۸۱، ۸۳
پدرسالاری و، ۶۸
خاستگاه‌های، ۴۴، ۴۷، ۵۷، ۷۳،
دولت و، ۴۴، ۴۶، ۱-۵۰، ۵۳، ۹-۵۶، ۵-۶۱، ۹-۶۷، ۹-۷۴، ۸۱
رادیکال، ۴۶، ۵۰، ۶۴، ۷۰-۶۹، ۷۹
سرمایه‌داری و، ۴۴، ۷-۵۶، ۶-۷۵، ۳-۸۲
شهروندی و، ۵۲، ۶۰، ۲-۸۱
طبیعت انسان و، ۶۱
عدالت و، ۹-۶۷، ۷۲، ۷۹، ۸۵
فاشیسم و، ۴-۸۳
فردگرایی و، ۲-۴۱، ۹-۵۱، ۶۱، ۶۳، ۷۵، ۷۸، ۱-۸۰، ۸۵
فلسفه سیاسی و، ۸۵
قرارداد، ۴۶، ۵۰، ۵۵، ۸-۵۷، ۶۰، ۶۲، ۸۰
کلاسیک، ۴۸، ۸-۵۰، ۵-۶۲، ۸-۶۷، ۳-۷۰، ۸-۷۵، ۸۲، ۸۴
کلمه، ۲-۴۱
محدودیت و، ۴۷، ۸-۵۷، ۶۰، ۶-۶۲، ۸-۷۷
مساوات و، ۵۰، ۸-۶۷
مکتب منچسترِ، ۷۴
ناسیونالیسم و، ۸۴
نظریه بازار آزاد و، ۴-۷۳
و آزادی، ۲-۴۱، ۸-۴۵، ۲-۵۱، ۸-۵۶، ۷۱-۶۲، ۵-۷۳، ۹-۷۸، ۲-۸۱، ۸۵
و انقلاب فرانسه، ۵۰-۴۹
و پایان ایدئولوژی، ۸۴
و جمع‌گرایی، ۴۷، ۵۳، ۶۱
و حزب کارگر بریتانیا، ۸۴
و حقوق، ۶-۴۵، ۵۱-۴۸، ۸-۵۵، ۱-۶۰، ۶۳، ۸-۷۷، ۸۱، ۳-۸۲، ۸۵
و دموکراسی، ۴۳، ۴۶، ۶۹، ۳-۷۲، ۸۳
و عصر روشنگری، ۶-۴۴، ۵۲
و فایده‌باوری، ۴۹، ۵۱، ۶۰-۵۸، ۷۱، ۹-۷۸
و مالکیت خصوصی، ۴۴، ۵۱، ۵۸، ۶۳، ۸۳
و مشروطه‌خواهی، ۸-۴۵، ۷-۷۶
ویگ‌ها، ۴۶، ۵۱-۴۸، ۴-۶۳، ۷۲
لیبرالیسم اجتماعی، ۴۸، ۵۵، ۵۹، ۸۴
لیپست، س. م.، ۲۶
لیست، ف، ۲۳۷، ۸-۳۷۵، ۳۸۱
لیکتایهم، ج، ۱۳۱
لینز، ج، ۲۱۳، ۲۱۷
لیوتارد، ژان فرانسوا، ۲۶۱، ۲۶۴

م
مائوتسه تونگ، ۱۵۹
ماتئوتی، گ.، ۹-۲۱۸
ماتریالیسم، ۲۹۷
ماتزینی، جوزپه، ۵۱، ۲۰۴، ۶-۳۴۴، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۶۶، ۳۷۰
مارتینو، هریت، ۲۵۶
مارکس، کارل، ۱۱، ۲۱-۱۵، ۱۲۲، ۱۲۵، ۹-۱۲۷، ۱۳۴، ۱۳۹، ۵-۱۴۱، ۱۴۹، ۶-۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۸۳، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۲۶، ۹-۲۵۸، ۲۷۰، ۳۱۳، ۳۳۸، ۲-۳۴۱، ۳۸۹، ۳-۴۰۲، ۸-۴۰۶، ۴۳۹، ۴۴۶، ۴۶۵
مارکوزه، هربرت، ۱۳۴، ۱۴۵، ۲۰۶، ۲۶۰
مارینتی، فیلیپو، ۲۱۹
ماکنو، نستور، ۱۶۹
ماکیاولی، ن.، ۲۰۴
مالاتستا، اِ، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۷
مالتوس، ت.، ۷۸، ۸۱، ۱۲۱
مالکیت، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۵۱، ۸-۵۵، ۶۳، ۶۶، ۲-۷۰، ۸-۷۴، ۳-۸۱، ۶-۹۵، ۱۰۱، ۱۰۴، ۶-۱۱۴، ۲-۱۲۱، ۸-۱۲۶، ۱-۱۳۰، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۵۴، ۶۰-۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۶، ۳-۱۷۲، ۳-۱۸۱
مالکیت عمومی، ۱۵۹، ۱۷۳
مالوک، و. ه.، ۱۱۴، ۱۱۷
مانهایم، کارل، ۲۳-۲۰، ۹۶
ماینکه، فریدریش، ۷-۳۴۶
مجله تعاونی، ۱۲۷
محافظه‌کاری، ۱۲۵-۸۷
آگاهی تاریخی از، ۳-۹۲، ۶-۹۵
استقرار الیزابت و، ۹۲
اقتدار و، ۹۸، ۱۰۳
اقتصادِ، ۹۵، ۱۰۲-۹۸
انگلستان جوان، ۹۲، ۹۹
بیانیه [مانیفست] تام وورث، ۹-۹۸
پدرسالار، ۹۳، ۱۰۴-۹۷، ۱۰۶، ۱۰۸
جماعت مسیحیان، ۱۲۰
چارتیسم و، ۱۰۰
خصوصی‌سازی، ۱۰۱
در باره انقلاب، ۲-۹۱، ۹۴
در باره تعصب، ۹۸
دموکراسی و، ۹۵، ۹۹
راه میانه و، ۹۷، ۹۹
روشنگری و، ۹۶
رومانتیک، ۸-۹۷، ۱۰۲
سنّت، ۸-۹۵، ۳-۱۰۰
سنّت‌گرا، ۸-۹۷، ۴-۱۰۲، ۱۱-۱۰۸، ۱۱۶، ۲۰-۱۱۸، ۱۲۴
صنعتی شدن و، ۹۵، ۱۲۰
طبیعی، ۴-۹۲، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۳
عرفی، ۱۲، ۱۱۶
عقل و عمل، ۹۴، ۹-۹۷
فردگرایی و، ۹۵، ۱-۱۰۰
لیبرال، ۹۳، ۸-۹۶، ۳-۱۰۰
مالکیت و، ۶-۹۵، ۱۰۱، ۱۰۴
ملت، ۶-۹۵، ۱۰۰-۹۹
ملی کردن و، ۱۰۲، ۱۱۵
موضعی یا وضعیتی، ۹-۸۸
و آزادی، ۹۸، ۱۰۱، ۴-۱۰۳
و اندیشه یونانی، ۹۲
و ایدئولوژی اشرافی، ۸۸
و حق‌الهی، ۹۳
و حقوق، ۹۸، ۱-۱۰۰
و دولت، ۱۰۴-۹۵
و دین، ۹۵، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۶
و ژاکوبن‌گرایی، ۹۳، ۹۸
و سرمایه‌داری، ۹۵، ۱۰۳
و سلسله مراتب، ۹۱، ۹۳، ۹۸، ۴-۱۱۳
و شکاکیت، ۹۴
و طبیعت انسانی، ۹۸، ۱۰۶
و قانون اساسی، ۱۰۱-۹۸، ۱۰۵، ۱۱۵
و قانون جدید فقرا، ۹۹
و کینزگرایی، ۱۲۲
و لیبرالیسم، ۹۶، ۲-۱۰۱، ۱۰۴
و ناسیونالیسم، ۸۴، ۹۶، ۱۰۳
«یک ملت»، ۱۰۰-۹۹
محافظه‌کاری پدرسالارانه، ۹۸
محافظه‌کاری رومانتیک، ۹۸، ۱۱-۱۰۹، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۳
محیط زیست‌گرای اصلاح‌طلب، ۲-۴۳۱
مدرنیزه کردن، ۴۰۹
مرکانتی‌لیسم، ۳-۳۷۱، ۳۷۷
مرکز مطالعات سیاسی، ۱۰۱
مساوات، ۵۰، ۸-۶۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۵، ۹-۱۴۸، ۳-۱۵۰، ۱۶۳، ۴-۱۷۳، ۱۸۴، ۹۰-۱۸۶، ۲۰۵، ۶-۲۵۵، ۶-۲۷۵، ۸۰-۲۷۸، ۲۸۳، ۲۸۸، ۳۱۰، ۳۱۸، ۲۱-۳۱۹

مستر، ژوزف دو، ۳۴۶
مک اسمیت، دنیس، ۲۱۲
مک‌اینتایر، آ.، ۲۷، ۲-۴۴۱
مکتب باتسکل، ۲۳
مک فرسون، س. ب.، ۶۵
مک‌کورمیک، نیل، ۳۳۷
مکمیلان، هارولد، ۹۷، ۱۰۰-۹۹، ۱۱۴
مکینتاش، جیمز، ۵۰
مکینون، چ. آ. ۲۷۱، ۲۷۴
منطقه‌گرایی زیستی، ۳۰۶
موا، توریل، ۲۴۶، ۲۶۶
موت، لوکرسیا، ۲۵۰، ۲۵۶
مورا، ش، ۵۶، ۹۵، ۱۱۷، ۱-۱۲۰، ۲-۱۷۰، ۱۷۹، ۲۱۴، ۳۰۸
مورگان، رابین، ۲۷۳
مورگان، لوئیس، ۱۲۸، ۱۶۷
موریس، ویلیام، ۱۲۹، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۶۲
موزر، یوستوس، ۹۸، ۹-۱۰۸
موزلی، اوزوالد، ۲۰۳، ۲۳۰
موسکا، گ.، ۲۲۳، ۲۳۳
موسولینی، بنیتو، ۳-۲۰۱، ۲۰۵، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۵، ۱-۲۳۰، ۴-۲۳۳، ۷-۲۳۶، ۲۴۰
موسه، گ. ل.، ۲۲۷، ۲۴۰
مولر، آ.، ۹۴، ۹۸، ۱۱۲، ۲۲۶، ۲۳۴، ۲۵۷، ۳۴۶
مولس وُرث، ویسکونت، ۴۹
مومسن، هانس، ۲۳۳
مونتسکیو، شارل‌لویی، ۱۰۵
میچل، جولیت، ۲۵۲
میزس، لودویگ فون، ۷۴
میکلس، روبرت، ۲۲۳
میلت، ک.، ۲۷۸، ۲۸۰
میل، جان استوارت، ۴۸، ۵۱، ۵۵، ۶۱-۵۸، ۸-۱۱۷، ۲۵۱، ۷-۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۹، ۲۷۹، ۳۲۷، ۳۳۸
میل، جیمز، ۲۵۸
میلر، دیوید، ۱۷۵، ۳۶۶
مین، سرهنری، ۹۵، ۱۱۷، ۱۸۸
مینوگ، ک.، ۵-۲۴

ن

نارین، تام، ۳۴۱
ناسیونال سندیکالیسم، ۲۱۵
ناسیونال سوسیالیسم، ۹۶، ۱۵۸، ۴-۲۰۱، ۲۰۸، ۷-۲۱۰، ۳-۲۲۲، ۲۲۵، ۹-۲۲۷، ۴-۲۳۲، ۲۳۶، ۴۱-۲۳۹، ۳۰۶، ۳۳۰، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۷۰، ۳۷۹
ناسیونالیسم، ۸۳-۳۳۱
اقتصادی، ۴۴-۳۳۳، ۳۵۷، ۳۶۴، ۷-۳۷۱، ۳۷۹
به عنوان ایده‌ای مدرن، ۸-۳۳۶، ۳۴۲
به عنوان فراورده قرن نوزدهم، ۳۳۱، ۸-۳۳۷، ۳۴۹، ۹-۳۵۷، ۴-۳۶۳، ۳۶۸، ۳۷۰، ۵-۳۷۴
چند ملیت‌گرایی، ۳۳۲، ۳۴۰، ۳۴۵، ۳۵۴، ۳۶۷
حاکمیت مردم، ۳۳۴، ۷۰-۳۶۹
خاستگاه‌ها و تاریخ، ۳۳۶
خصلت‌ملی، ۳۳۲، ۳۴۳
رومانتیک، ۳۳۲، ۸-۳۴۶، ۳۵۰، ۵-۳۵۴، ۳۵۹
سنخ‌شناسی‌های، ۴-۳۴۳، ۳۶۵
ضد استعماری، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۵۹، ۳۷۹
عصر روشنگری و، ۳۳۲، ۳۳۷، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۵۹
منافع ملی، ۳-۳۳۲
نقش در سیاست‌های جهانی معاصر، ۳۳۳، ۳۳۷، ۳۵۴، ۳۶۶، ۳۷۶، ۳۸۱
و انقلاب فرانسه، ۳۴۶، ۳۷۳
و حمایت‌گرایی، ۳۷۵
و خود تعیینی، ۳۵۰
و داروینیسم اجتماعی، ۳۴۸
و دموکراسی، ۳۳۴، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۶۵، ۷۱-۳۶۹
و دولت‌های ملی، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۴، ۱-۳۷۰، ۳۷۹، ۳۸۱
و زبان، ۲-۳۳۱، ۲-۳۴۱، ۳۴۴، ۷-۳۴۶، ۵۲-۳۴۹، ۶۵-۳۵۶، ۹-۳۶۸، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۹
و ژاکوبینیسم، ۳۴۸
و سوسیالیسم، ۳۳۴، ۴-۳۴۳، ۳۴۸، ۳۵۰
و سیاست‌های تجارت آزاد، ۳۷۳، ۷-۳۷۵
و فاشیسم، ۶-۳۳۵، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۶۶، ۳۷۱
و فلسفه آلمان قرن هجدهم، ۳۳۷، ۳۴۸
و قوم‌گرایی، ۳۵۵
و کامرالیسم، ۲-۳۷۱
و لیبرالیسم، ۳۴۶، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۶۶، ۳۷۱
و مرکانتی لیسم، ۳-۳۷۱، ۳۷۷
و میهن‌پرستی، ۴-۳۳۳، ۳۵۱، ۳۶۰، ۳۶۹
و نژاد، ۴-۳۳۳، ۳۴۸، ۳۵۰، ۵-۳۵۴، ۲-۳۶۰
و نظریه نوسازی، ۴۱-۳۳۹، ۳۵۷، ۳۶۴، ۳۸۱
هم هویت شده با مدرنیته، ۳۳۶
نچایف، سرگئی، ۱۹۷
نخبگان، ۹۹، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۵۵، ۱۵۹، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۳۳، ۳۵۷، ۳۶۹

نس، آ.، ۳۰۳، ۳۰۵
نظریه دیدگاه رادیکال، ۲۸۰
نوزیک، ر.، ۴۱، ۵۲، ۵۹، ۶۲، ۶۴، ۷۷، ۸۲، ۸۵، ۱۹۰
نوک، آلبرت جی، ۱۷۲، ۱۸۲
نولته، ارنست، ۲۰۵، ۲۱۲
نو مالتوسیانیسم، ۲۹۶
نووالیس، ف، ۹۴، ۹۸، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۴، ۳۴۶، ۳۴۸
نیچه، فریدریش، ۴۱، ۴۸، ۵۴، ۹۸، ۱۱۲، ۱۸۰، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۳۷، ۲۵۷، ۷-۳۴۶، ۳۷۵، ۳۸۱
نیسبت، ر. آ.، ۸۷، ۹۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۱

و

وارد، کولین، ۱۷۲
وارد، همفری، ۲۴۸
وارن، جوسایا، ۶۴
واگنر، ریشارت و کوزیما، ۲۲۶
والزر، مایکل، ۴۱، ۸۵، ۳۵۵
وب‌ها، ب. و س.، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۵، ۱۵۹، ۲۴۸
وبر، آلفرد، ۲۲
وبر، ماکس، ۲۳۳
وردث وورث، ویلیام، ۹۸
وُرستر، د.، ۳۰۶
وستون، جو، ۳۰۵، ۳۲۲، ۳۲۴
ولستون کرانت، م.، ۲۴۹، ۲۵۱، ۷-۲۵۶، ۲۵۹، ۹-۲۶۸، ۶-۲۷۵، ۹-۲۷۸، ۳-۲۸۲، ۷-۲۸۶
وُلف، ر. پ.، ۱۰۰، ۱۶۹، ۵-۱۷۴، ۱۸۶، ۳۰۷
و میس، لرد، ۷۵
وود، آلن، ۹۶، ۱۴۹، ۲۱۰
وورسترون، پ.، ۱۱۸
ویتگنشتاین، ل.، ۳۰
ویرک، پتر، ۱۰۶
ویک، دیوید، ۱۷۶
ویلسون، وودرو، ۹۶
چهارده اصل، ۵-۳۴۴، ۳۷۰
ویلیامز، ر.، ۱۴۷
وینر، د.، ۳۲۴

هـ

هابرماس، ج.، ۳۱
هابزباوم، اِ. ج.، ۳۰۹
هابز، ت.، ۴۵، ۱۷۸، ۶-۲۵۵، ۳۰۹
هابسون، ج. آ.، ۵۴، ۷۹، ۲۹۶
هابسون، س. ج.، ۱۵۷
هابهاوس، ل. ت.، ۴-۵۳، ۶۰، ۶۷، ۷۳، ۷۹، ۱۳۸
هارتمان، اِ. فون، ۱۸۰
هاردی، تامس، ۵۰
هاردی، کر، ۱۴۶
هاردین، ج.، ۲۹۵
هالوول، ج. هـ. ۵۳
هالیفاکس، مارکی دو، ۹۳
هانتینگتون، س. پ.، ۹۲
هاوکس وورث، م.، ۴۹، ۵۶، ۹-۹۸، ۱۶۲
هایدگر، مارتین، ۲۱۷
هایس، کارلتون، ۳۳۹
هایک، فک. آ. فون، ۴۱، ۴۶، ۴۸، ۵۲، ۵-۵۴، ۶۰-۵۹، ۳-۶۲، ۶۵، ۴-۷۰، ۸-۷۷، ۸۰، ۵-۸۴، ۱۰۲، ۱۱۷، ۱۸۹، ۲۰۶، ۲۵۷
هربرت، آ.، ۴۸، ۵۱، ۷-۵۶، ۸-۶۷، ۷۵، ۷۷، ۱۲۲، ۱۳۴، ۱۴۳، ۲۰۶، ۲۶۰، ۷-۲۹۶
هردر، گ.، ۲۲۴، ۷-۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۳، ۷-۳۵۶، ۶۲-۳۵۹، ۳۶۷
هروک، میروسلاو، ۳۳۸
هس، م.، ۲۹
هکل، اِ.، ۱۷، ۱۱۱، ۲-۱۸۱، ۳-۲۳۲، ۳۴۷
هگل، گئورک ویلهلم فریدریش، ۱۷، ۱۱۱، ۲-۱۸۱، ۳-۲۳۲، ۳۴۷
هگلی‌ها، ۱۵، ۱۷، ۱۸۱
هلر، آگنس، ۱۴۵
همپشر ـ مانک، آین، ۱۱۱، ۱۱۹
هوکر، ریچارد، ۹۲
هومبولت، ویلهلم فون، ۵۱، ۵۵، ۸-۵۷، ۶۲، ۷۸
هیتلر، آدولف، ۲۰۵، ۱۰-۲۰۹، ۳-۲۱۲، ۶-۲۱۵، ۲۱۸، ۲-۲۲۱، ۹-۲۲۵، ۴-۲۳۳، ۴۰-۲۳۹، ۲۹۹
هیث، ادوارد، ۱۰۰
هیرشمن، آ. اُ.، ۷۳
هیل، اکتاویا، ۱۳۰، ۲۴۸
هیلر، آن، ۲۵۷، ۲۵۸
هیل، ک. هیل، ۱۳۰، ۲۴۸
هیملر، هاینریش، ۲۲۳، ۹-۲۲۸
هیندمن، هـ م.، ۱۲۹
هیوم، دیوید، ۴۹، ۵۴، ۹۴، ۱۱۰

تصوير ابو عبد الرحمن الكردي

«اندرو وینسنت راهنمایی قابل، آگاه و زیرک است، و خوانندهٔ فرهیخته از این کتاب چیزهایی فراوان خواهد آموخت.» ـ *Times Literary Supplement*

«همگان فهم و مفید» ـ *The Guardian*

مؤلف، کتاب خود را با تحلیل مفهوم خودِ ایدئولوژی آغاز می‌کند، سپس شرحی جامع از ایدئولوژی‌های سیاسی عمدهٔ دو قرن اخیر ـ لیبرالیسم، محافظه کاری، سوسیالیسم، آنارشیسم، فاشیسم، فمینیسم، اکولوژیسم ـ به دست می‌دهد و در ویراست حاضر، تحلیل ناسیونالیسم را نیز ارائه می‌کند. در سرتاسر این کتاب، مؤلف همپوشانی و کنش متقابل و پیچیدهٔ ایده‌هایی را برجسته می‌کند و توضیح می‌دهد که هم در داخل و هم مابین ایدئولوژی‌ها وجود دارد.

اندرو وینسنت عضو پژوهشگر ارشد انستیتو مطالعات پیشرفته در دانشگاه ملّی استرالیا و دانشیار نظریه‌های سیاسی در دانشگاه ویلز، کاردیف، است. از جمله آثار پیشین وی می‌توان نظریه‌های دولت (Blackwell, 1987، این کتاب با ترجمهٔ دکتر حسین بشیریه منتشر شده است) را برشمرد.

ISBN 964-311-179-2

9789643111793

ققنوس

۵۵۰۰ تومان